SØREN KIERKEGAARD

FELSEFE PARÇALARI YA DA BİR PARÇA FELSEFE

HASAN ÂLİ YÜCEL KLASİKLER DİZİSİ

ÇEVİREN: DOĞAN ŞAHİNER

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları



Genel Yayın: 837

Hümanizma ruhunun ilk anlayış ve duyuş merhalesi, insan varlığının en müşahhas şekilde ifadesi olan sanat eserlerinin benimsenmesiyle başlar. Sanat şubeleri içinde edebiyat, bu ifadenin zihin unsurları en zengin olanıdır. Bunun içindir ki bir milletin, diğer milletler edebiyatını kendi dilinde, daha doğrusu kendi idrakinde tekrar etmesi; zekâ ve anlama kudretini o eserler nispetinde artırması, canlandırması ve yeniden yaratmasıdır. İşte tercüme faaliyetini, biz, bu bakımdan ehemmiyetli ve medeniyet dâvamız için müessir bellemekteyiz. Zekâsının her cephesini bu türlü eserlerin her türlüsüne tevcih edebilmiş milletlerde düşüncenin en silinmez vasıtası olan yazı ve onun mimarisi demek olan edebiyat, bütün kütlenin ruhuna kadar işliyen ve sinen bir tesire sahiptir. Bu tesirdeki fert ve cemiyet ittisali, zamanda ve mekânda bütün hudutları delip aşacak bir sağlamlık ve yaygınlığı gösterir. Hangi milletin kütüpanesi bu yönden zenginse o millet, medeniyet âleminde daha yüksek bir idrak seviyesinde demektir. Bu itibarla tercüme hareketini sistemli ve dikkatli bir surette idare etmek, Türk irfanının en önemli bir cephesini kuvvetlendirmek, onun genişlemesine, ilerlemesine hizmet etmektir. Bu yolda bilgi ve emeklerini esirgemiyen Türk münevverlerine şükranla duyguluyum. Onların himmetleri ile beş sene içinde, hiç değilse, devlet eli ile yüz ciltlik, hususi teşebbüslerin gayreti ve gene devletin yardımı ile, onun dört beş misli fazla olmak üzere zengin bir tercüme kütüpanemiz olacaktır. Bilhassa Türk dilinin, bu emeklerden elde edeceği büyük faydayı düşünüp de şimdiden tercüme faaliyetine yakın ilgi ve sevgi duymamak, hiçbir Türk okuru için mümkün olamıyacaktır.

23 Haziran 1941
Maarif Vekili
Hasan Âli Yücel

HASAN ÂLİ YÜCEL KLASİKLER DİZİSİ

SØREN KIERKEGAARD
FELSEFE PARÇALARI YA DA BİR PARÇA FELSEFE

ÖZGÜN ADI
PHILOSOPHISKE SMULER, ELLER EN SMULE PHILOSOPHI

ÇEVİREN
DOĞAN ŞAHİNER

Sertifika No: 11213

EDİTÖR
KORAY KARASULU

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

DÜZELTİ
NEBİYE ÇAVUŞ

GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASIM, MAYIS 2013, İSTANBUL

ISBN 978-605-360-858-5 (CİLTLİ)
ISBN 978-975-458-601-5 (KARTON KAPAKLI)

BASKI
YAYLACIK MATBAACILIK
LİTROS YOLU FATİH SANAYİ SİTESİ NO: 12/197-203
TOPKAPI İSTANBUL
(0212) 612 58 60
Sertifika No: 11931

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr



HASAN ÂLİ YÜCEL
KLASİKLER DİZİSİ

CXCVI

SØREN KIERKEGAARD

FELSEFE PARÇALARI YA DA BİR PARÇA FELSEFE

ÇEVİREN:
DOĞAN ŞAHİNER

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

Ebedi bir bilinç için tarihsel bir başlangıç noktası verilebilir mi; böyle bir başlangıç noktası nasıl tarihsel bir ilgi konusudan fazla bir şey olabilir; tarihsel bilgi üzerine ebedi bir mutluluk inşa edilebilir mi?

İyi asılmak, kötü bir evlilik yapmaktan iyidir.

Shakespeare

İçindekiler

Önsöz

Burada yalnızca bir risale sunuyorum: *proprio Marte, propriis auspiciis, proprio stipendio* [kendi elinden, kendi adına, kendi hesabına], kişinin bir yol ya da geçit, sonuca vardıran, başlatan ya da katılan biri, bir meslektaş ya da gönüllü işçi, bir kahraman, hiç değilse nispi bir kahraman, ya da en azından halis bir borazancı olarak meşruiyet kazandığı bilimsel-akademik uğraşın bir parçası olma iddiasında değil yazdıklarım. Bu yalnızca bir risale ve Holberg'in *magister*'inin[1] dediği gibi *volente Deo* [Tanrı'nın izniyle] on yedi risale daha yazsam da bundan fazlası olmayacak. Bundan fazlası olma ihtimali, yarım saatte okunan parçalar yazan birinin, ciltler doldursa da başka bir şey yazamayacak olmasına benzer ancak. Ama başarı benim yeteneklerimle orantılı, zira ben sisteme hizmet etmekten, o soylu Romalı[2] gibi *merito magis quam ignavia* [tembellikten değil, haklı gerekçelerle] sakınıyor değilim, *ex animi sententia* [eğilim itibariyle] ve iyi sebeplerle tembellik yüzünden aylaklık ediyorum. Yine de ἀπραγμοσύνη'den [kamusal etkinliklerden uzak durmadan] suçlanmak istemem; her çağda politik bir suçtur bu; özellik-

1 Ludvig Holberg'in *Jacob von Tyboe ya da Övüngen Asker* oyununda Magister Stygotius'un sözleri. (ç.n.)

2 Sallust Crispi, *Iugurtha* monografisinde, politikaya karışmak yerine olayları kaydetmeye karar vermesinin tembellikten değil haklı gerekçelerden kaynaklandığını söyler. (ç.n.)

le de eski zamanlarda ölümle dahi cezalandırıldığı çalkantılı dönemlerde. Ama birinin müdahalesinin, sırf kafaları karıştırdığı için, onu daha da büyük bir suçlu durumuna getirdiğini düşünün; bu kişinin kendi işine bakması daha iyi olmaz mıydı? Kişinin entelektüel arayışlarının kamu çıkarlarına uygun düşmesi herkese nasip olmaz; öyle bir talih ki, o kişinin ne ölçüde kendi yararıyla, ne ölçüde kamunun yararıyla ilgilendiğine karar vermek neredeyse olanaksızdır. Siraküza işgal edilirken Arşimet sakin sakin oturup çemberlerini düşünmemiş ve kendisini öldürecek Romalı askere o güzel sözü söylememiş miydi: *Nolite perturbare circulos meos* [Çemberlerimi bozma]. Ama bu kadar talihli olmayan biri, başka bir örnek bulmalı. Philip Korint'i kuşattığında, kentteki herkesin bir şeyle uğraştığını –birinin silahlarını temizlediğini, bir başkasının taş topladığını, bir üçüncüsünün surları onardığını– gören Diyojen, hemen hırkasını toplayıp fıçısını sokaklarda yuvarlamaya girişmiş. Bunu niçin yaptığını sordukları zaman şu cevabı vermiş: Bu kadar meşgul insan arasında tek aylak ben olmayayım diye fıçımı yuvarlamakla uğraşıyorum işte. Aristoteles'in sofistliği para kazanma sanatı diye tarif etmesi genel olarak doğruysa, bu tutum en azından sofistçe değildir. Bu tutumun hiç değilse yanlış anlamaya yol açması mümkün değildir, zira birinin Diyojen'i kentin kurtarıcısı ve hamisi olarak görmek gibi bir hayale kapılması elbette düşünülemez. Ve elbette birinin bir risaleye dünya ölçeğinde tarihsel önem atfetmek gibi bir hayale kapılması (ki bu, en azından benim, girişimimi tehdit edebilecek en büyük tehlike olarak gördüğüm şeydir) ya da yazarının, sevgili başkentimiz Kopenhag'da uzun süredir beklenen sistematik Solomon Goldkalb[3] olduğunu sanması da mümkün değil-

3 Johan Ludvig Heiberg'in *Kral Süleyman ve Jørgen Hattemager* oyununda, yoksul Yahudi Salomon Goldkalb, Kopenhag'a gelmesi beklenen Baron Goldkalb'la karıştırılarak törenlerle karşılanır. Kitap boyunca "sistem" ve türevi sözcükler, çoğu zaman ironik bir tavırla, Hegel'in felsefe sistemine gönderme yapmaktadır. (ç.n.)

dir. Bunun için, suçlu kişinin, doğası itibariyle olağanüstü aptal olması gerekirdi ve bu kişi, muhtemelen yeni bir çağın, yeni bir dönemin, vb. başlamakta olduğu yolunda birinin kafasına soktuğu düşünceleri antistrofik antifoniler[4] halinde sabah akşam tekrarlayarak, kendisine kıt kanaat bahşedilmiş *quantum satis* [yeterli miktarda] sağduyuyu kafasından öyle bir böğürtüyle boşaltırdı ki, bir mutluluk durumuna, tam deliliğin uluma çılgınlığı denebilecek duruma geçerdi, bunun belirtisi de özeti ve içeriği şu sözcüklerden ibaret ihtilaçlı bir bağırtı olurdu: Çağ, dönem, çağ ve dönem, dönem ve çağ, sistem.[5] Bu mutlu geçişi yapmış kişinin durumu, akıl dışı bir yücelmişlik durumudur; zira bu kişi, her gününü, sanki dört yılda bir takvime eklenen günmüş gibi değil, bin yılda bir gelen bir günmüş gibi yaşar ve bu arada kavram, karnaval zamanındaki bir hokkabaz gibi, o sonu gelmez atıp tutma oyununu[6] sürdürmek zorundadır; ta ki adamın kendisi atılana kadar. Tanrı beni ve risalemi böyle gürültücü, telaşlı bir işgüzarın müdahalesinden korusun, bir risale yazarı olarak tasasız hoşnutluğumdan beni mahrum etmesin; iyi niyetli okuru da, bu risaleye, kullanabileceği bir şey var mı diye bakma utanmazlığından esirgesin; beni bu trajikomik durumda, kendi talihsizliğime gülme durumunda bırakmasın; tıpkı küçük Fredericia kasabasında yaşayanların, bütün talihsizliklerin ortasında, kasabalarındaki bir yangının haberini gazetede okudukları zaman gülmeleri gibi: "Alarm davullarının sesi her yanı sarmıştı; itfaiye araçları caddelerde birbiriyle yarışıyordu," oysa Fredericia'da bir tek itfaiye ara-

4 Grek trajedilerinde koronun *strophe* bölümünden sonra karşılıklı olarak okuduğu sözler. (ç.n.)

5 H. L. Martensen'in Danimarka'ya "en yeni Alman felsefesini" getirmesi üzerine Danimarka'da yeni bir çağın vb. başladığı yolundaki yayınlara gönderme yapılıyor. Sözü edilen bu yeni felsefe, hepsinden önce Hegel'in felsefesidir. (ç.n.)

6 Atılan nesnenin bir o ucundan bir bu ucundan tutulması metaforu, Hegel'e göre düşüncenin karşıtların birliği olmasına gönderme yapıyor. (ç.n.)

cı ve herhâlde bir tek cadde vardır. Bu haberi okuyan biri, o itfaiye aracının doğruca yangın yerine gitmek yerine caddede karmaşık manevralar yaptığını düşünürdü. Ama elbette benim risalem alarm davulunun sesine hiç benzemiyor, yazarı da alarm davulu çalmaya hiç mi hiç hevesli değil.

Peki benim kanım ne?.. Bana bunu sormayın. Bir başkasını benim kanımın ne olduğu ve bir kanıya sahip olup olmadığım sorularından daha az ilgilendirecek hiçbir şey yoktur. Bir kanıya sahip olmak, benim için hem çok fazla hem çok az bir şeydir; bu ölümlü hayatta bir karısı ve çocukları olan birininkine yakın bir varoluş güvenliği ve refahı gerektirir; gece gündüz uğraşıp didinmesi gereken ama sabit bir geliri olmayan birine bahşedilmemiş bir şey. Tin dünyasında benim durumum da bu, zira ben bir kanıya sahip olmanın getireceği sevinç ortaklığını ve *communio bonorum*'u [mal ortaklığı], aile mutluluğunu ve toplum hayatında göreceğim saygıyı reddederek, mümkün olduğunca Tanrı ve kendi yararım için, düşüncenin hizmetinde hafif adımlarla dans edebileyim diye kendimi eğittim ve her zaman eğitiyorum. Bundan bir kazancım oldu mu? Sunakta hizmet gören biri gibi, sunağa konan şeyden yedim mi?.. Orası bana kalmış. Hizmetinde olduğum, bunu karşılar – maliyecilerin dediği gibi. Ne var ki onların anladığından çok farklı bir anlamda. Ama birisi benim bir kanıya sahip olduğumu kabul edecek kadar nezaket gösterecek olursa ve nezaketini benim kanımı, sırf benim olduğu için benimseyecek ölçüde aşırıya vardıracak olursa, layık olmayan birine yöneltilmiş bu nezakete ve benimkinden başka bir kanısı yoksa bu kanıya teessüf ederim. Kendi hayatımı tehlikeye atabilirim, bütün içtenliğimle kendi hayatımı önemsemeyebilirim – bir başkasının hayatını değil. Ben bunu yapabilirim; bu benim düşünce için yapabileceğim tek şeydir; sunabileceğim bir bilgim yok, "elli drahmilik büyük ders şöyle dursun, bir drahmilik derse ancak yeter" (*Kratilos*). Sahip olduğum tek şey hayatım; bir

güçlük baş gösterdiği zaman, hemen onu ortaya sürerim. O zaman dans etmek kolaydır, zira ölüm düşüncesi iyi bir dans arkadaşıdır, benim dans arkadaşımdır. Benim için her insan fazla ağır; o yüzden, yalvarırım, *per deos obsecro* [tanrılara yemin ederim]: Kimse beni davet etmesin, dans etmiyorum.

J.C.[7]

7 Kierkegaard bu eserini Johannes Climacus müstear ismiyle yazmıştır. (ç.n.)

I

Düşünce Projesi

ÖNERİ

Soru, böyle bir soru sormasına neyin vesile olduğunu dahi bilmeyecek kadar cahil biri tarafından sorulur.

A.

Hakikat öğrenilebilir mi? Bu soruyla başlayacağız. Bu, Sokrates'in bir sorusuydu, ya da erdemin öğretilip öğretilemeyeceği sorusu yoluyla Sokrates'in sorusu haline geldi, zira Sokrates erdemi de içgörü olarak tarif ediyordu (bkz. *Protagoras, Gorgias, Menon, Euthydemos*). Hakikat öğrenilecek olduğu ölçüde, elbette hakikatin ortada olmadığı kabul edilmek zorundadır – nihayetinde, hakikat öğrenilecek olduğu için aranır. Burada Sokrates'in Menon'da (80, sona doğru) "hırçın bir önerme" diyerek dikkat çektiği güçlükle karşı karşıya geliriz: Kişinin bildiği şeyi araması mümkün değildir, bilmediği şeyi araması da aynı ölçüde mümkün değildir; bildiği şeyi arayamaz, çünkü zaten bilmektedir, bilmediği şeyi de arayamaz, çünkü neyi araması gerektiğini dahi bilmez.

Sokrates bu güçlüğü, bütün öğrenme ve aramanın hatırlama olması yoluyla savuşturur. Böylece, cahil kişinin bildiği şeyi kendisinin hatırlaması için bu şeyin ona hatırlatılması gerekir yalnızca. Hakikat ona sunulmaz, onun içindedir. Sokrates bu fikri ayrıntılı bir şekilde işler; Grek *pathos*'u da aslında bu fikirde toplanır, zira bu fikir ruhun ölümsüzlüğünün –lütfen dikkat: geriye dönük olarak– ya da ruhun önceden mevcudiyetinin bir ispatı haline gelir.[1]

Bu durumda Sokrates'in ne kadar büyük bir tutarlılıkla kendi kendisine sadık kaldığı, kendisinin de anladığı şeyin sanatsal bir örneği olduğu açıktır. O bir ebeydi ve öyle kaldı; "pozitif olana sahip olmadığı"[2] için değil, bu ilişkinin bir insanın bir başkasıyla girebileceği en yüksek ilişki olduğunu gördüğü için. Bunda gerçekten sonuna kadar haklıdır da, zira tanrısal bir başlangıç noktası verilse bile, kişi mutlak olanı düşünür ve rastlantısal olanla oyalanmayıp insanın eğilimi ve sistemin sırrı gibi görünen yarım yamalak hakikatleri anlamanın peşine düşmekten bütün kalbiyle vazgeçerse, bu

1 Bu düşünceyi mutlak olarak, yani çeşitli önceden mevcudiyet durumlarını göz önüne almadan düşünürsek, Greklerin bu fikrinin eski ve modern spekülasyonda tekrar tekrar ortaya çıktığını görürüz: Ebedi bir yaratım, Baba'dan ebedi bir yayılma, tanrısallığın ebedi bir oluşumu, ebedi bir kendini feda ediş, geçmişteki bir diriliş, bitmiş ve yerine gelmiş bir yargı. Bütün bu fikirler Greklerin o hatırlama fikridir, ama bu her zaman dikkat çekmez, çünkü bu fikirlere ilerleyerek ulaşılmıştır. Bu fikir çeşitli önceden mevcudiyet durumlarının çetelesi tutularak çözümlenecek olursa, yaklaşarak düşünmenin sonu gelmez "önceden"leri, buna karşılık gelen yaklaşmanın sonu gelmez "sonradan"larına benzer. Mevcudiyet çelişkisi, gereken yere bir "önceden" konarak (birey aksi halde açıklanamayacak olan şimdiki durumuna önceki bir durum sayesinde ulaşmıştır) ya da gereken yere bir "sonradan" konarak (bir başka gezegende birey daha iyi bir konumda olacaktır; bu göz önüne alındığında, onun şimdiki durumu açıklanamaz değildir) açıklanır. (y.n.)

2 Çoktanrıcının elbette birçok, tektanrıcının ise yalnızca bir tek tanrısı olduğu için, tektanrıcılığın bu negatifliğini bir çoktanrıcının küçümsemesine az çok benzer bir şekilde, çağımızda birinin "pozitif" olana sahip olduğunu söyleyerek övünmesi gibi. Filozofların birçok fikri vardır – bunların hepsi de bir ölçüde geçerlidir. Sokrates'inse bir tek fikri vardı, o da mutlaktı. (y.n.)

ilişki, bir insanla diğeri arasındaki hakiki ilişki olarak kalır. Ama Sokrates Tanrı'nın gözetimindeki bir ebeydi. İnsanlara egzantrik (ἀτοπώτατος *Theaitetos*, 149) biri gibi görünse de, tanrısal bir iş görüyordu (bkz. Platon'un *Savunma*'sı) ve yine Sokrates'in de anladığı gibi, doğurması Tanrı tarafından yasaklamıştı (μαιεύεσθαί με ὁ θεὸς ἀναγκάξει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν [Tanrı benim hizmetlerimi ebelikle sınırlıyor; beni doğurmaktan menetti], *Theaitetos*, 150 c); çünkü bir insanla diğeri arasında en yüce ilişki μαιεύεσθαί [doğurtma, ebelik] olabilir; doğurmak Tanrı'ya mahsustur.

Sokrates gibi bakıldığında, zaman içindeki her başlangıç noktası *eo ipso* rastlantısal bir şeydir, bir kaybolma noktasıdır, bir vesiledir. Öğretmen de bundan fazla bir şey değildir ve eğer kendisini ve bilgisini başka türlü gösterirse, vermez, alır. O zaman diğerinin öğretmeni olmak şöyle dursun, dostu dahi değildir. Bu, Sokrates düşüncesinin enginliğidir, onun soylu, eksiksiz insanlığıdır; Sokrates kendini beğenmişlikle parlak zihinlerin peşine düşmez, kendini bir sepiciye de aynı ölçüde yakın hisseder, bu sebeple de çok geçmeden "insanın işinin doğayı incelemek olmadığına kani olmuş, böylece işliklerde ve pazar yerinde etik üstüne felsefe yapmaya başlamış" (Diogenes Laertius, II, V, 21), ama kiminle konuşursa konuşsun aynı mutlaklıkla felsefe yapmıştır. Yarım yamalak düşüncelerle, pazarlıkla, iddia ve vazgeçişle, sanki birey bir başka kişiye belli bir ölçüde bir şey borçluymuş ama belli bir ölçüde de borçlu değilmiş gibi, bu "belli bir ölçüde"den başka her şeyi açıklayan müphem sözlerle – bütün böyle şeylerle kişi Sokrates'in ötesine geçmez, vahiy kavramına da ulaşmaz, basitçe boş konuşma içinde kalır. Sokratik görüşte her insan kendisinin orta noktasıdır ve kendi bilgisi Tanrı bilgisi olduğu için, bütün dünya yalnızca o insanda odaklanır. Dahası, Sokrates kendini de böyle anlar; ona göre her insan kendini böyle anlamalı ve bu anlayış sayesinde, o tek bireyle ilişkisini de her zaman aynı ölçüde tevazu ve gururla anlamalıdır.

Bu bakımdan Sokrates, kendine yeterli olmak için gerekli cesarete sahip ve kendine hâkimdir, ama başkalarıyla ilişkilerinde, en aptal kişi karşısında dahi yalnızca bir vesile olmak için gerekli cesarete de sahip ve kendine hâkimdir. Ne kadar ender bulunan bir alicenaplık – papazın diyakozdan pek farklı olmadığı, her iki kişiden birinin otorite olduğu, bütün bu ayrımların ve bütün bu hatırı sayılır otoritenin ortak bir delilikte ve bir *commune naufragium*'da [ortak gemi kazası] dolayımlandığı günümüzde ne kadar ender. Hiçbir insan hiçbir zaman gerçekten otorite olmadığı ya da bu suretle bir başkasına yararı dokunmadığı veya kendisine bağımlı kişileri ilerletmeyi beceremediği için, bir başka yolda daha büyük bir başarı vardır; zira kendi yolunda yürüyen bir aptal her zaman başka birkaç aptalı daha yanında sürükler.

Hakikati öğrenme konusunda durum böyleyse, benim Sokrates'ten, Prodikos'tan ya da bir hizmetçiden bir şeyler öğrenmiş olmam, beni ancak tarihsel olarak ya da coşkularımda –poetik olarak– bir Platon olmam ölçüsünde ilgilendirir. Ama bu coşku güzel de olsa, yalnızca stoacıların tavsiye etmeyeceği bu εὐκαταφορία εἰς πάθος'u [tutkuya eğilim] kendim ve herkes için temenni etsem de, bunun hiç olduğunu düşünecek kadar Sokratik alicenaplığa ve Sokratik feragate sahip değilim – bu coşku, derdi Sokrates, aslında bir yanılsamadan, neredeyse dünyevi payelerin topak topak mayalandığı bir zihin çamurundan başka bir şey değildir. Sokrates ya da Prodikos'un öğretisinin şu ya da bu olması da beni ancak tarihsel olarak ilgilendirebilir, çünkü benim içinde sükûn bulduğum hakikat bendeydi ve benden türedi. Onu bana Sokrates dahi veremezdi – arabacının atın yükünü çekemeyeceği, ancak ata kendi yükünü çekmesi için kamçısıyla yardım edebileceği gibi.[3] Farkında olmasam da

3 *Kleitophon* diyaloğu düzmece sayıldığı için yalnızca üçüncü bir kişinin mütalaası olarak, bu diyalogdan bir tek pasaj alıyorum. Kleitophon, Sokrates'in erdem konusunda yalnızca teşvik edici (προτετραμμένος) olmasından, genel olarak erdemi uygun şekilde tavsiye ettikten sonra herkesi

baştan beri hakikate geri gidişli olarak sahip olduğum için, Sokrates ve Prodikos ile ilişkim ebedi mutluluğumu hiç ilgilendirmez. Sokrates'le, Prodikos'la ya da hizmetçiyle bir başka hayatta buluştuğumu hayal edecek olsaydım, yine de- hiçbiri vesileden fazla bir şey olmazdı – Sokrates'in ölüler diyarına gitse dahi orada yalnızca soru soracağını söyleyerek yiğitçe ifade ettiği gibi; zira soru sormaktaki nihai fikir, soru sorulan kişinin kendisinin hakikate sahip olması ve ona kendi başına ulaşmasıdır. Zamansal başlangıç noktası bir hiçtir, çünkü farkında olmasam da hakikati ezelden beri bildiğimi kısa sürede keşfederim, aynı zamanda an'ın ebediyette gizli olduğunu da keşfederim; an ebediyet içinde öylesine özümsenmiştir ki, deyim yerindeyse, onu arasam da bulamam, çünkü Burası ve Şurası yoktur, yalnızca bir *ubique et nusquam* [her yer ve hiçbir yer] vardır.

B.

Durum bundan farklı olacaksa, zaman içindeki an'ın öyle kararlaştırıcı bir anlamı olmalı ki, onu ne zaman içinde ne de ebediyette, hiçbir anda unutamamalıyım; çünkü önceden mevcut olmayan ebedi, o anda mevcudiyet kazanır. Sorunun içerdiği ilişkileri şimdi bu varsayımla inceleyelim: Hakikat öğrenilebilir mi?

a. Önceki Durum

Sokratik güçlükle başlıyoruz: Kişi hakikati nasıl arayabilir; zira bu, gerçekten de, kişi hakikate sahip olsa da olmasa da aynı ölçüde olanaksızdır. Aslında Sokratik düşün-

kendi başına bırakmasından yakınır. Kleitophon bu tutumun temelinde Sokrates'in ya daha fazlasını bilmemesinin ya da daha fazlasını söylemek istememesinin yattığına inanır. (y.n.)

ce çizgisi bu ayrımı ortadan kaldırıyordu, zira temelde her insan hakikate sahip gibiydi. Sokrates'in açıklaması buydu. An bakımından sonucun ne olduğunu gördük. Şimdi, eğer *an* belirleyici bir anlam kazanacaksa, hakikati arayan, ona ulaştığı an'a kadar, hakikate cehalet şeklinde dahi olsa sahip olmamalıdır; zira o durumda an yalnızca vesilenin an'ı haline gelir; gerçekten de hakikati arayan, bir arayıcı dahi olmamalıdır. Güçlüğü Sokrates açısından açıklamak istemiyorsak, böyle ifade etmek zorundayız. Sonuçta bu kişi, hakikatin dışında olarak (din değiştiren biri gibi hakikate gelir gibi değil, ondan uzaklaşır gibi) ya da hakikat yoksunu olarak tanımlanmak zorundadır. Öyleyse bu kişi hakikat yoksunudur. Ama bu durumda, onun bilmediği ve dolayısıyla hatırlayamayacağı şey ona nasıl hatırlatılacaktır, ya da bunun ona hatırlatılmasının ne yararı olacaktır?

b. Öğretmen

Öğretmen, öğrencinin hatırlamasının vesilesi olacaksa, ona hakikati aslında bildiğini hatırlamakta yardımcı olamaz, zira öğrenci gerçekten de hakikat yoksunudur. Öğretmenin öğrencinin hatırlamasına vesile olabileceği şey, onun hakikat yoksunu olmasıdır. Ama bu hatırlamayla öğrenci hakikatten kesin olarak dışlanmış olur; hem de hakikat yoksunu olduğunu bilmediği zamankinden bile fazla. Sonuç olarak, bu yolla, tam da öğrenciye hatırlatmada bulunarak, öğretmen öğrenciyi kendisinden uzaklaştırır; şu istisna ile ki, öğrenci böylece kendi içine dönmekle, hakikati önceden bildiğini keşfetmez ama hakikatten yoksun olduğunu keşfeder. Sokratik ilke, bu bilinç edimine mahsustur: Öğretmen kim olursa olsun, isterse bir Tanrı olsun, yalnızca bir vesiledir, çünkü hakikat yoksunluğumu ancak kendim keşfedebilirim, çünkü bütün dünya bilse dahi o ancak ben keşfedersem keşfedilmiş olur, daha önce değil. (An konusundaki varsayım benimsenince, Sokratik olanla aradaki tek analoji haline gelir.)

Şimdi; eğer öğrenci hakikate ulaşacaksa, öğretmenin onu öğrenciye getirmesi gerekir, ama bu kadarı yetmez, aynı zamanda öğrenciye onu anlamasının koşulunu da sağlaması gerekir; zira hakikati anlamasının koşulu öğrencinin kendisi olsaydı, hakikati yalnızca hatırlaması gerekirdi; hakikati anlamanın koşulu, hakikati sorabilmeye benzer: Koşul ve soru, koşullananı ve cevabı içerir. (Durum böyle değilse, an ancak Sokratik olarak anlaşılabilir.)

Ama öğrenciye hakikati vermekle kalmayıp onun koşulunu da sağlayan öğretmen değildir. Nihayetinde bütün öğretim, koşulun mevcudiyetine bağlıdır; bu koşul eksikse, öğretmen hiçbir şey yapamaz çünkü bu durumda öğretmenin öğretmeye başlamadan önce öğrenciyi yeniden biçimlendirmesi değil, dönüşüme uğratması gerekir. Oysa hiçbir insan bunu yapamaz; böyle bir şeyi ancak Tanrı yapmalıdır.

Şimdi, öğrenci mevcut olduğuna göre, gerçekten de yaratılmıştır ve dolayısıyla Tanrı ona hakikati anlamasının koşulunu vermiş olmalıdır (zira aksi halde öğrenci önceden yalnızca bir hayvan olurdu ve ona hakikatle birlikte koşulu da veren öğretmen onu ilk kez insan yapardı). Ama an'ın belirleyici bir anlamı olacağı ölçüde (ki bunu kabul etmezsek gerçekten de Sokratik olanla baş başa kalırız) öğrencide koşul bulunmamalıdır, sonuç olarak öğrenci koşuldan yoksun bırakılmış olmalıdır. Bu, Tanrı'nın bir ediminin sonucu olamaz (bu bir çelişki olurdu), rastlantıya bağlı da olamaz (zira aşağı bir şeyin üstün bir şeyi yenebilmesi de bir çelişkidir); dolayısıyla bu, öğrencinin kendisinden kaynaklanmalıdır. Öğrenci koşulu kendi yüzünden değil de başka bir yoldan yitirseydi ve kendi yüzünden değil de başka bir şekilde bu yitirmişlik durumunu sürdürebilseydi, koşula ancak rastlantı eseri sahip olurdu ki bu bir çelişkidir, zira hakikatin koşulu özsel bir koşuldur. Öyleyse hakikat yoksunu, hakikatin dışında olmakla kalmayıp, hakikate karşıdır, bu da onun kendi kendisini koşuldan yoksun bıraktığı ve bırakmakta olduğu söylenerek ifade edilir.

Öyleyse öğretmen, Tanrı'nın kendisidir; vesile olarak edimde bulunan Tanrı, öğrencinin hakikat yoksunu olduğunu ve kendi kusuru yüzünden öyle olduğunu hatırlamasını sağlar. Peki bu duruma –hakikat yoksunu olma ve kendi kusuru yüzünden öyle olma durumuna– ne ad verebiliriz? Bu duruma Günah diyelim.

Öyleyse öğretmen Tanrı'dır, koşulu ve hakikati Tanrı verir. Şimdi; böyle bir öğretmene ne ad vereceğiz, zira öğretmen tanımının çok ötesine gittiğimiz konusunda elbette aynı fikirdeyiz. Öğrenci, hakikatten yoksun olduğu ama kendi edimi yüzünden öyle olduğu (ve yukarıda söylenenlere göre, başka türlü olamayacağı) ölçüde özgür sayılabilir, zira kendi başına olmak elbette özgürlüktür. Bununla birlikte, aslında özgür değil, bağlı ve dışlanmıştır, çünkü hakikatten uzak olmak aslında dışlanmış olmaktır, dışlanıp kendi başına kalmak da aslında bağlı olmaktır. Ama öğrenciyi bağlayan kendisi olduğuna göre, kendini çözmeye ya da özgür bırakmaya çalışamaz mı; zira beni bağlayan, istediğinde beni özgür de bırakabilmelidir ve o kendisi olduğuna göre, elbette bunu yapabilmelidir. Ne var ki her şeyden önce bunu istemesi gerekir. Ama öğrencinin, öğretmenin hatırlamasına vesile olduğu (ki bu asla unutulmamalıdır) şeyi tamamen hatırladığını farz edelim – bunu istediğini farz edelim. Bu durumda (istemekle onu kendi başına yapabilecekse), öğrencinin bağlı olduğu durum, geçip gitmiş bir durum haline gelecektir, kurtulunduğu anda iz bırakmadan ortadan kalkan bir durum haline gelecektir – ve an, belirleyici bir anlam kazanmayacaktır. Öğrenci, kendi kendisini bağlamış olduğunun ve artık özgür bıraktığının farkında olmayacaktır.[4]

4 Zamanımızı rahat kullanalım, ne de olsa acele etmeye gerek yok. Yavaş giden biri bazen gerçekten de hedefe ulaşamaz, ama fazla hızlı giden biri de bazen hedefi geçip gider. Durumu bir ölçüde Grekler gibi tartışacağız. Ya iyi bir kitabı ya da aynı fiyata satılan bir oyuncağı satın almaya yetecek kadar para verilen bir çocuk, oyuncağı satın alırsa, aynı parayı kitabı satın almak için de kullanabilir mi? Elbette kullanamaz, zira para artık

Bu şekilde düşünüldüğünde, an belirleyici bir anlam kazanmaz; oysa bizim hipotez olarak benimsemek istediğimiz buydu. Öyleyse, bu hipoteze göre, öğrenci kendi kendini özgürleştiremeyecektir. (Durum gerçekten de böyledir, çünkü öğrenci özgürlüğün gücünü özgür olmamanın hizmetinde kullanır, zira gerçekten özgür bir şekilde özgür olmama halindedir, böylece özgür olmamanın birleşik güçleri gelişip öğrenciyi günahın kölesi yapar.)[5]

Öyleyse *ona* bir kez daha koşulu ve yanı sıra hakikati veren öğretmene ne diyeceğiz? Ona *kurtarıcı* diyelim, zira

---

harcanmıştır. Ama kitapçıya gidip oyuncağı kitapla takas etmek isteyebilir. Kitapçının şöyle cevap verdiğini farz edelim: Sevgili çocuğum, oyuncağının bir değeri yok; para henüz sendeyken, oyuncağı satın aldığın gibi kitabı da satın alabilirdin, bu elbette doğru, ama bu münasebetsiz oyuncaklar bir kez satın alındılar mı bütün değerlerini yitirirler. O zaman çocuk "Amma tuhaf şey," diye düşünmez mi? İşte insanın da özgürlüğü ya da özgür olmamayı aynı fiyata satın alabileceği tek bir zaman vardı, fiyat da ruhun özgür seçiminden sonra seçeneklerin ortadan kalkmasıydı. İnsan özgür olmamayı seçti, ama sonra Tanrı'ya gidip edindiği şeyi takas etmek isterse alacağı cevap herhâlde şu olacaktı: "Elbette istediğini satın alabileceğin bir zaman vardı, ama özgür olmamanın tuhaf tarafı şu ki, insan ona aynı fiyatı ödese de, bir kez satın alındı mı artık hiçbir değeri kalmaz." Böyle biri, "Amma tuhaf şey," demez miydi acaba? Ya da iki düşman ordunun karşı karşıya geldiği, her iki tarafın da ortadaki bir şövalyeyi kendisine katılması için davet ettiği, şövalyenin taraflardan birini seçtiği ve katıldığı taraf yenilince şövalyenin esir alındığı durum. Galibin huzuruna çıkarılan şövalye, kendisine ilk başta sunulan koşullarla galibin hizmetine girmeyi önerecek kadar aptaldır. Galip ona şöyle demez miydi acaba: "Sevgili dostum, artık benim esirimsin; farklı bir seçim yapabileceğin bir zaman vardı elbette, ama artık her şey değişti." Bu gerçekten de tuhaf olmaz mıydı! Eğer başka türlü olsaydı, eğer an belirleyici bir anlama sahip olmasaydı, çocuk aslında kitabı satın almış ama bundan habersiz, oyuncağı satın aldığını sanmalıydı; şövalye de aslında diğer tarafta savaşmış, ama sis yüzünden kimse onu görmemiş, oysa şimdi kendisini esir aldığını hayal ettiği tarafı tutmuş olmalıydı. – "Yoldan çıkmış kişinin de erdemli kişinin de muhtemelen kendi ahlaki koşulları üzerinde gücü yoktur, ama başlangıçta biri ya da diğeri olmak için güçleri vardı – tıpkı taş atan birinin taşı atmadan önce onun üzerinde gücünün olması, ama attıktan sonra olmaması gibi," (Aristoteles). Aksi halde, taşın atılması bir yanılsama olurdu; taşı atan kişi, atmış olmasına rağmen taşı elinde tutuyor olurdu, zira kuşkucuların "uçan ok"u gibi bu taş da uçmazdı. y.n.)

5 Yuhanna 8:34, Galatyalılar 5:1. (ç.n.)

gerçekten de öğrenciyi özgür olmama durumundan kurtarır, kendisinden kurtarır. Ona *serbest bırakıcı* diyelim, zira gerçekten de kendi kendini tutsak etmiş kişiyi serbest bırakır; kimse bu derece korkunç bir tutsaklık yaşamamıştır; hiçbir tutsaklıktan kurtulmak, bireyin kendi kendini tutsak bıraktığı tutsaklıktan kurtulmak kadar olanaksız değildir! Yine de bu bile durumu yeterince anlatmaz, zira öğrenci özgür olmayışıyla aslında bir şeyden suçlu durumuna düşmüştür ve eğer öğretmen öğrenciye koşulu ve hakikati veriyorsa, işlenen suçun karşılığı olan gazabı uzaklaştıran bir *barıştırıcıdır* elbette.

Böyle bir öğretmeni öğrenci hiçbir zaman unutamaz, çünkü tam o anda tekrar kendi içine gömülür; tıpkı koşula bir zamanlar sahip olan ama sonra Tanrı'nın varlığını unutup özgürlük yoksunluğuna gömülen kişi gibi. Bir başka yaşamda karşılaşacak olsalardı, öğretmen yine koşula önceden sahip olmayan kişiye onu vermeye muktedir olurdu, oysa koşula önceden sahip olmuş kişiye karşı çok farklı bir tutum takınırdı. Ne de olsa koşul kişiye emanet edilen bir şeydir; dolayısıyla da kişi her zaman hesap vermek durumundadır. Ama böyle bir öğretmen... Ne diyeceğiz ona? Bir öğretmen elbette öğrenciyi ilerleme gösteriyor mu diye değerlendirebilir, ama onun hakkında yargı veremez, zira ona özsel olanı veremeyeceğini görecek kadar Sokratik olmalıdır. Öyleyse, bu öğretmen, aslında bir öğretmen değil, *yargıçtır*. Öğrenci, koşulu en tam şekilde yüklendiği ve bu suretle hakikate gömüldüğü zaman dahi, bu öğretmeni asla unutamaz, ya da onu Sokratik olarak ortadan kalkmaya bırakamaz ki bu yine de yersiz titizlikten ve aldatıcı fanatizmden çok daha derin olurdu – gerçekten, eğer öteki öğretmen hakikate sahip değilse, bu en yüksek ilişkidir.

Ve şimdi, an. Bunun gibi bir an, benzersizdir. Elbette kısa ve geçicidir, her an gibi geçmektedir; bir sonraki an'da artık geçmiş olur; yine de belirleyicidir, yine de ebedi olan-

la doludur. Bunun gibi bir an'ın özel bir adı olmalı. *Zamanın doluluğu*[6] diyelim ona.

c. İzleyici

Öğrenci hakikat yoksunu olduğunda (ki aksi halde Sokratik olana geri döneriz) ama yine de bir insan olduğunda ve şimdi koşulu ve hakikati aldığında, elbette ilk kez insan haline gelmez, zira zaten insandı; fakat farklı bir kişi haline gelir; jest anlamında –öncekiyle aynı nitelikte başka biri haline gelmiş gibi– değil; farklı nitelikte bir kişi haline, ya da diyebiliriz ki, *yeni* bir kişi haline gelir.

Hakikat yoksunu olduğuna göre, hep hakikatten sapma sürecindeydi; o anda koşulu edinmesinin bir sonucu olarak karşıt yönde ilerlemeye başladı, yani yolundan çevrildi. Bu değişime, şimdiye kadar kullanmadığımız bir sözcük olsa da *dönüş* diyelim, ama bu sözcüğü kesinlikle karışıklıktan sakınmak için seçiyoruz, zira tam sözünü ettiğimiz değişimi anlatmak için yaratılmış gibidir.

Öğrenci kendi kusuru yüzünden hakikatten yoksun olduğuna göre, bu dönüş, öğrencinin bilincinde özümsenmeden ya da öğrenci kendi kusuru yüzünden hakikatten yoksun olduğunun farkına varmadan meydana gelemez ve öğrenci bu bilinçle önceki durumundan uzaklaşır. Peki kişi üzüntü duymadan nasıl uzaklaşır? Ama bu üzüntü elbette onun çok uzun süre önceki durumda kalmış olmasından kaynaklanır. Bu üzüntüye *pişmanlık* diyelim; zira gerçekten de geriye bakan ama tam da bu yüzden ileride durana doğru adımlarını hızlandıran *pişmanlık*, bundan başka nedir?[7]

Öğrenci eskiden hakikatten yoksun olduğuna ve artık koşulun yanı sıra hakikati de aldığına göre, onda "olmamak"tan "olmak"a geçiş gibi bir değişim meydana

6 Galatyalılar 4:4. (ç.n.)

7 Filipililer 3:13–14. (ç.n.)

gelir. Ama "olmamak"tan "olmak"a bu geçiş aslında doğumdaki geçiştir. Zaten *olan* kişi doğamaz, ama yine de doğar. Bu geçişe *yeniden doğuş*[8] diyelim; kişi bununla tıpkı doğumdaki gibi bir kez daha dünyaya gelir; içine doğduğu dünya hakkında bu dünyanın meskûn bir yer olup olmadığı, içinde başka insanların olup olmadığı hakkında henüz hiçbir şey bilmeyen yalnız bir bireydir; çünkü topluca vaftiz edilebiliriz ama asla topluca yeniden doğamayız. Tıpkı Sokratik ebelik yoluyla kendini doğuran ve böylece dünyadaki başka her şeyi unutan, daha derin bir anlamda da hiçbir insana hiçbir şey borçlu olmayan kişi gibi, yeniden doğan kişi de hiçbir insana hiçbir şey borçlu değildir, ama o tanrısal öğretmene her şeyi borçludur. Tıpkı diğerinin kendi kendisi sayesinde bütün dünyayı unutması gibi, o da bu öğretmen sayesinde kendini unutmalıdır.

Öyleyse eğer an'ın kararlaştırıcı bir anlamı olacaksa –ki eğer olmayacaksa ne söylersek söyleyelim, ne kadar çok ve tuhaf sözcük kullanırsak kullanalım, kendimizi anlamaktaki başarısızlığımızla Tanrı, insan ve kendisi arasında Minoas, Aiakos ve Radamanthys'ten[9] daha uzlaşmaz bir tutumla ayrım yapan o basit, bilge adamın ötesine geçtiğimizi sansak da yalnızca Sokratik olarak konuşmuş oluruz– kopuş gerçekleşmiştir, kişi artık geri dönemez, hatırlamanın ona getirmek istediği şeyleri hatırlamaktan zevk almaz, hele Tanrı'yı kendi gücüyle kendi yanına çekmeye artık muktedir olamaz.

***

Peki burada işlediğim şeyler düşünülebilir şeyler mi? Buna cevap vermek için acele etmeyeceğiz, zira düşünmesi uzadıkça uzayan, bir türlü elinde bir cevapla çıkıp gelmeyen kişi, cevap sağlayamayan tek kişi değildir; cevap vermekte olağanüstü bir çabukluk sergileyen ama güçlüğü açıklama-

8 Yuhanna 3:3. (ç.n.)
9 Sokrates'in savunmasında sözünü ettiği öte dünya yargıçları. (ç.n.)

dan önce düşünmek için gerekli yavaşlığı göstermeyen kişi de cevap sağlayamaz. Cevap vermeden önce bu soruya kimin cevap vermesi gerektiğini soracağız. Bu doğma konusu düşünülebilir bir şey mi? Eh neden olmasın? Peki bu konuyu kim düşünecek, doğmuş biri mi, doğmamış biri mi? İkincisi elbette akıl dışıdır, kimse böyle düşünemez, ama doğmuş biri nadiren de olsa bu nosyonu kavrayabilir. Doğmuş biri kendini doğmuş olarak düşündüğünde, elbette bu "olmamak"tan "olmak"a geçişi düşünmektedir. Bu durum yeniden doğuşta da aynı olmalıdır. Yoksa bu, konuyu daha da mı güçleştiriyor, yeniden doğuştan önceki olmama, doğuştan önceki olmamadan daha mı fazla olma? Ama öyleyse bunu kim düşünecek? Elbette yeniden doğan biri düşünmeli, zira yeniden doğmamış birinin bunu düşüneceğini düşünmek akıl dışı olurdu; bunun yeniden doğmamış birinin aklına gelmesi gülünç olmaz mıydı?

***

Eğer biri önceden hakikati anlamanın koşuluna sahipse, kendisi var olduğuna göre Tanrı'nın da var olduğunu düşünür. Eğer hakikatten yoksunsa elbette bunun kendisiyle ilgili olduğunu düşünecektir, hatırlamanın da bundan başka bir şey düşünmesine yardımı olamayacaktır. Bundan daha ileri gidip gitmeyeceğine *an* karar verecektir (gerçi an, onun hakikatten yoksun olduğunu algılamasını sağlamakla zaten etkin haldedir). Eğer bunu anlamazsa Sokrates'e gönderilecektir; ondan çok daha ileri gittiği yolundaki kanısı bu akıllı adamın başına büyük dertler açacak olsa da – tıpkı aptalca bir görüşten yoksun bıraktığı insanların (ἐπειδάν τινα λῆρον αὐτῶν ἀφαιρῶμαι) onu ısırmak isteyecek kadar öfkelenmeleri gibi (bkz. *Theaitetos*, 151). – Bu *anda* kişi doğmuş olduğunun farkına varır, zira bağlanıp kalamayacağı önceki durumu gerçekten de bir "olmamak" durumudur. Bu *anda* yeniden doğuşun da farkına varır, zira önceki durumu ger-

çekten de bir "olmamak" durumudur. Eğer önceki durumu bir "olmak" durumu olsaydı, an hiçbir koşulda yukarıda açıklandığı gibi kararlaştırıcı bir anlam kazanmazdı. Grek pathos'u hatırlamaya, bizim projemizin pathos'u ise an'a odaklanır. Bunda şaşılacak bir şey yoktur; "olmamak" durumundan çıkıp mevcudiyet kazanmak, fazlasıyla pathos yüklü bir konu değil midir?

***

Gördüğünüz gibi benim projem bu! Ama belki birisi şöyle diyecek: "Bundan daha gülünç proje olamaz. Ya da daha doğrusu senden daha gülünç bir proje budalası olamaz, zira biri aptalca bir tasarıyla ortaya çıksa da, en azından her zaman onun o tasarıyla ortaya çıkan kişi olduğu gerçeği ortadadır. Oysa sen herkesin görebileceği bir yeri göstermek için ücret talep eden bir serseri gibi davranıyorsun. Sabah kırda otlayan, herkesin bedava görebileceği bir koçu, akşam ücret karşılığında sergileyen biri gibisin." – "Belki öyledir; utanç içinde yüzümü saklıyorum. Ama o kadar gülünçsem yeni bir projeyle her şeyi yoluna koymama izin ver. Elbette barut yüzyıllar önce icat edildi; onu ben icat etmişim gibi davranmam gülünç olur. Ama barutu birinin icat ettiğini kabul etmem de gülünç müdür? Şimdi projemi senin icat ettiğini kabul edecek kadar hürmetkâr olacağım – bekleyebileceğinden daha hürmetkâr. Ya da eğer bunu reddedeceksen, bu projeyi birinin, yani bir insanın icat ettiğini de mi reddedeceksin? Demek ki onu başka herhangi biri kadar ben de icat etmiş olabilirim. Öyleyse başka bir insana ait bir şeyi kendime mal ettiğim için kızmış değilsin bana; hiçbir insana ait olmayan bir şeyi kendime mal ettiğim için kızdın, nitekim buluşu mahsustan sana mal etmek istememe de kızdın. Böyle bir şeyin var olması, onu bilen herkesin onu kendisinin icat etmediğini de bildiği ve insan herkesi dolaşsa da bu 'Yandaki Eve' oyununun sona ermediği ve eremeyeceği bir şeyin var

olması tuhaf değil mi? Bu tuhaflık beni büyülüyor, zira bu, hipotezin doğruluğunu sınar ve onu ispatlar. Kendisinin var olmadığını birinin kendi başına ortaya çıkarmasını beklemek gerçekten akıl dışı olurdu. Ama bu geçiş tam da mevcut olmamadan mevcut olmaya yeniden doğuştaki geçiştir. Bunu daha sonra anlayıp anlamaması hiç fark etmez, zira biri sırf barutu kullanmayı ya da onu bileşenlerine ayırmayı biliyor diye barutu onun icat ettiği söylenemez. Bana ve bu fikri kendisi bulmuş gibi davranan herkese istediğin kadar kız, ama bu sebeple fikrin kendisine kızman gerekmez."

II

Öğretici ve Kurtarıcı Olarak Tanrı (Şiirsel Bir Girişim)

Kısaca Sokrates'i ele alalım; o gerçekten de aynı zamanda bir öğretmendi. Belli koşullar içinde doğdu, kendi halkı arasında eğitim gördü ve daha olgun bir yaşa geldiğinde bir çağrı, bir teşvik hissetti, başkalarını kendi tarzında eğitmeye başladı. Bir süre Sokrates olarak yaşadıktan sonra, zaman uygun göründüğünde kendini öğretmen Sokrates olarak sundu. Koşullar onu etkiledi, kendisi de koşullar üzerinde etkide bulundu. Görevini başarmakla başka insanların taleplerini olduğu kadar kendi içindeki talepleri de karşıladı. Böyle anlaşıldığında –ki Sokratik anlayış gerçekten de buydu– hayat ve durumları onun bir öğretmen haline gelmesi için vesile, kendisi de başkalarının bir şeyler öğrenmesi için vesile olduğuna göre, öğretmen karşılıklı bir ilişki içinde durur. Dolayısıyla onun ilişkisi her zaman sempati ile olduğu kadar otopati ile de damgalanmıştır. Sokrates de bunu böyle anlıyordu, o yüzden de öğretme işi karşılığında itibar, paye ya da para kazanmayı reddetti; çünkü yargılarını verirken rüşvet yemekten bir ölü kadar uzaktı. Ne kadar nadir bulunur bir kanaatkârlık; öğretme işinin ihtişamı karşılığında hiçbir meblağın yeteri kadar büyük, hiçbir defne

dalının yeteri kadar görkemli olamayacağı günümüzde ne kadar nadir; oysa bu işe uygun ödül, dünyanın bütün altınları ve bütün onurlarıdır, zira bunlar aynı değerdedir. Ne var ki bizim çağımız ne de olsa pozitif olana sahiptir ve onun erbabıdır; Sokrates ise pozitif olandan yoksundu. Ama bu yoksunluğun Sokrates'in darlığını açıklayıp açıklamadığına dikkat edilsin; bu darlık herhâlde onun insani olanla ilgili şevkinden ve tanrısal olanı sevip başkalarını disipline soktuğu aynı tanrısal kıskançlıkla[1] kendisini de disipline sokmasından kaynaklanıyordu. Bir insanla diğeri arasında, en yüksek olan budur: Öğrenci, öğretmenin kendini anlamasının vesilesidir; öğretmen de öğrencinin kendini anlamasının vesilesidir; ölüm an'ında öğretmen öğrencinin ruhu üzerinde hiçbir iddiada bulunmaz, öğrenci de öğretmenin kendisine bir şey borçlu olduğunu iddia edemez. Ben kendinden geçmiş bir Platon olsaydım, Sokrates'i dinlerken yüreğim Alkibiades'inki gibi, Koribant'ların yüreğinden daha şiddetli çarpsaydı[2] ve takdir duygularımın tutkusu bu muhteşem adamı kucaklamadan yatışmayacak olsaydı, Sokrates kuşkusuz bana gülümseyip şöyle derdi: "Sevgili dostum, kuşku yok ki sen düzenbaz bir âşıksın, zira beni bilgeliğimden dolayı putlaştırmak istiyorsun, böylece beni en iyi anlayan ve takdir dolu kucaklayışından kendimi sıyıramadığım tek kişi olmak istiyorsun, sen aslında bir ayartıcı değil misin?" Ve ben onu anlamayı reddetseydim, ben ona ne kadar borçluysam kendisinin de bana o kadar borçlu olduğunu açıkladığında, soğuk ironisi herhâlde beni umutsuzluğa sürüklerdi. Hiç kimseyi, aldanmak isteyen ve buna karşılık ebedi mutluluğunu pey süren kişiyi bile aldatmayan, ne kadar nadir bulunur bir dürüstlük. Herkesin hem kendine değer biçmekte hem de öğrencisine yararlı olmakta, bütün ruhuyla top-

1 Grek trajedilerinde tanrıların kendi ayrıcalıklarını kıskanarak bunlara sahip olmak isteyen insanları cezalandırmasına gönderme yapılıyor. (ç.n.)

2 Platon, *Şölen*, 215 d-e. (ç.n.)

lumsallaşmakta ve sıcak takdir pansumanında sefih zevkler bulmakta Sokrates'ten daha öteye gittiği bu çağda ne kadar nadir! Hiç kimseyi, ayartma sanatlarının her türlüsünü ayartılmak için kullanan birini bile ayartmayan, ne kadar nadir bulunur bir sadakat!

Oysa Tanrı'nın kendini anlamak için öğrenciye ihtiyacı yoktur; hiçbir vesile de, kararda ne kadar varsa vesilede de o kadar olacağı şekilde, onun üzerinde etkide bulunmaz. Öyleyse, onu kendisini göstermek üzere harekete geçiren nedir? O kendi kendini harekete geçirmeli ve Aristoteles'in dediği gibi olmayı sürdürmelidir: ἀκίνητος πάντα κινεῖ [hareket etmeden, her şeyi hareket ettirir]. Ama o kendi kendisini harekete geçirmiş olsa da, elbette bir ihtiyaç yüzünden harekete geçmiş değildir; sanki sessizliğe tahammül edemeyip konuşmaya başlama zorunluluğunu duymuş gibi. Ama o kendisini harekete geçiriyorsa ve ihtiyaç tarafından harekete geçirilmiyorsa, onu sevgiden başka ne harekete geçiriyor olabilir; zira sevgi, ihtiyacın tatminine, kendi dışında değil, kendi içinde sahiptir. Tanrı'nın vesile ile eşit ve karşılıklı bir ilişki içinde olmayan kararı, ebediyetten gelmiş olmalıdır; gerçi zaman içinde yerine gelen bu karar, açıkça *an* haline gelir, zira vesile ile vesile olunan şeyin eşit bir şekilde, çölde haykırış ile bu haykırışa alınan cevap arasındaki kadar eşit bir şekilde birbirine karşılık geldiği yerde, an ortaya çıkmaz, hatırlama tarafından yutulup kendi ebediyeti haline gelir. An, tam olarak, ebedi kararın onunla eşit olmayan vesile ile ilişkisinde ortaya çıkar. Durum böyle değilse, Sokratik olana geri döneriz; ne Tanrı'yı, ne ebedi kararı, ne an'ı bulabiliriz.

Öyleyse Tanrı, sevgisinden, ebediyette bu şekilde karar vermiş olmalıdır, ama temel onun sevgisi olduğu gibi, amaç da sevgi olmalıdır; zira Tanrı'nın bir hareket temeline ve ona karşılık gelmeyen bir amaca sahip olması, gerçekten bir çelişki olurdu. Bu durumda, sevgi öğrenciye duyulan sevgi olmalıdır, amaç da öğrenciyi kazanmak; zira farklı olan ancak

sevgide eşit hale gelir ve anlayış ancak eşitlikte ya da birlikte vardır. Tam anlayış olmadan öğretmen Tanrı değildir; ne var ki bunun temel sebebi, kendisi için mümkün kılınanı reddeden öğrencide aranmalıdır.

Ama bu sevgi temelde mutsuzdur; zira onlar eşit olmaktan çok uzaktır ve çok kolaymış gibi görünen şey –Tanrı'nın anlaşılmasını sağlayabileceği– aslında Tanrı farklı olanı mahvetmeyecekse o kadar kolay değildir.

Acele etmeyeceğiz, kimileri bir karara varmak yerine vakit harcadığımızı düşünse de, bizim tesellimiz bundan çabalarımızın boşa gittiği sonucu çıkmamasıdır. Dünyada mutsuz sevgi üstüne çok şey söylenmiştir; bu terimin ne anlama geldiğini herkes bilir: Sevenlerin birbirine kavuşamaması. Ve bunun sebepleri de... Eh, bir sürü sebep olabilir. Mutsuz sevginin başka bir çeşidi daha vardır: Bizim sözünü ettiğimiz, tam bir dünyevi benzeri bulunmayan, ama yine de bir an için üstünkörü konuşacak olursak, dünyevi bir ortamda hayal edebileceğimiz sevgi. Bu mutsuzluk sevenlerin birbirine kavuşamamasının sonucu değil, birbirini anlayamamasının sonucudur. Bu kederse gerçekten insanların sözünü ettiği kederden sonsuz ölçüde daha derindir, zira bu mutsuzluk yalnızca dışsal ve geçici olanı etkileyen ve yüce gönüllüler için sevenlerin birbirine zaman içinde kavuşamamaları üstüne bir tür jestten başka bir şey olmayan diğer mutsuzluğun aksine, sevginin yüreğini hedef alır ve ebediyet adına yara açar. Bu sonsuz ölçüde daha derin keder, asıl olarak üstün kişiyle özdeşleştirilir; zira aynı zamanda yanlış anlamayı da anlayan yalnızca odur. Asıl olarak, yalnızca Tanrı'yla özdeşleştirilir, çünkü hiçbir insani durum bununla geçerli bir analoji sağlayamaz – gerçi biz burada zihni tanrısal olanı anlaması için uyandırmak üzere bir analoji önereceğiz.

Bir zamanlar bir kralın alt tabakadan bir kıza âşık olduğunu düşünelim – ama okuyucu, analojimizin masal gibi başladığını, hiç sistematik olmadığını görünce sabrını yitir-

miş olabilir. Eh, âlim Polos'un sıkıcı bulduğu da herhâlde Sokrates'in hep yiyecek, içecek, hekimler gibi kendisinin hiç sözünü etmediği aptalca şeylerden söz etmesiydi (bkz. *Gorgias*). Ama kendisinin ve başka herkesin gerekli bilgilere çocukluğundan beri sahip olması, Sokrates için avantaj değil miydi? Yiyeceğe, içeceğe bağlı kalabilsem (benim yeteneklerimin çok ötesindeki bir şey), düşünceleri –krala yaraşır düşünceler olduğu sürece– her zaman başkalarınınkine benzemeyen kralları işe karıştırmaya gerek duymasam, benim için de iyi olmaz mıydı? Ama bu, Themistokles'in o güzel ifadesini unutmadan, dürülü kalıp da üzerindeki yapıtı saklamasın diye hitabet goblenini açmak isteyen bir şairden başka bir şey olmayan benim için affedilir bir durum değil mi?

Öyleyse bir zamanlar bir kralın alt tabakadan bir kıza âşık olduğunu düşünelim. Kralın yüreği, anlayışın yüreği tuzağa düşürmek üzere ortaya serdiği, şairlere iş çıkaran, sihirli formüllerini gerekli hale getiren güçlüklerle tanışık olmayan bilgelikle lekelenmemişti (bunu yüksek sesle ilan ediyordu). Kralın kararını gerçekleştirmesi kolay oldu, zira bütün politikacılar onun gazabından korkuyor, en küçük bir imada bulunmaya dahi cesaret edemiyordu. Bütün yabancı ülkeler onun gücü karşısında titremekteydi; hiçbiri düğüne bir kutlama heyeti göndermekten kaçınma cesaretini gösteremedi. Ve kralın önünde eğilen saray erkânından hiçbir yaltakçı, başının ezileceği korkusuyla, onun duygularını incitmeyi göze alamazdı. Öyleyse arp tınlasın, şairlerin şarkıları başlasın, erotik aşk zaferini kutlarken herkes bayram etsin; zira erotik aşk, eşiti eşitle birleştirdiği zaman neşeli, eşit olmayanı erotik aşkta eşit hale getirdiği zamansa muzafferdir.

Sonra kralın ruhunda bir merak uyandı. Kral gibi düşünen bir kraldan başka kim böyle bir şeyi hayal edebilir? Merak ettiği şey hakkında kimseye bir şey söylemedi, çünkü eğer saray erkânından birine söyleseydi, o kişi herhâlde şöyle derdi: "Majesteleri bu kıza ömrü boyunca minnettar kalacağı

bir iyilikte bulunuyorlar." Bu adam kuşkusuz kralın gazabını uyandırırdı; kral onu sevgilisine karşı ihanet suçundan idam ettirirdi, bu da kendisi için bir başka üzüntü kaynağı olurdu. Kral yüreğindeki kederle tek başına boğuşuyordu: Kız mutlu olacak mıydı? Kralın unutmak istediği şeyi –kendisinin kral, onunsa alt tabakadan bir kız olduğunu– asla hatırlamayacağı ölçüde, gözüpek bir özgüven kazanacak mıydı? Zira böyle bir şey olursa, eğer bu anı zaman zaman uyanır da kızın krala tercih ettiği bir rakip gibi kızın aklını kraldan uzaklaştırırsa, onu gizli kederin kapalı ketumluğuna çekerse, ya da ölümün mezarlıkta dolaşması gibi zaman zaman kızın ruhunda gezinirse, o zaman erotik aşkın şanına gölge düşmeyecek miydi? Öyleyse kız karanlıkta kalmış olsaydı, kendisiyle aynı konumda biri tarafından sevilseydi, mütevazı kulübesinde memnun, sevgisinde gözüpek ve özgüvenli, gece gündüz neşe içinde olsaydı, aslında daha mutlu olacaktı. Sanki olgunlaşmış, neredeyse bereketinin ağırlığı altında eğilmiş, kralın düşüncesinin bütün endişe tohumlarını toplayacağı hasat zamanını bekleyen ne çok keder gizli burada. Zira kız hiç haline gelmekten hoşnut olsaydı da bu kralı tatmin etmezdi, çünkü kızı seviyordu ve onun velinimeti olmak, onu kaybetmekten çok daha acı olurdu. Hem kız onu anlamayabilirdi de, zira insan hakkında biraz gevşek konuşacak olursak, anlayışı olanaksız hale getiren bir zihinsel farklılık öngörebiliriz. Ne derin bir keder uyukluyor bu mutsuz erotik aşkta! Kim cesaret edebilir onu uyandırmaya! Ama kimse bu ıstırabı çekmeyecek, zira onu Sokrates'e, eşit olmayanları daha da güzel bir anlamda eşit kılabilene göndereceğiz.

Şimdi; eğer *an*'ın kararlaştırıcı bir anlamı olacaksa (ki bu olmazsa, ilerlediğimizi düşünsek de Sokrates'e döneriz), öğrenci hakikatten yoksundur ve gerçekten kendi kusuru yüzünden öyledir – ama yine de Tanrı'nın sevgisinin nesnesidir. Tanrı onun öğretmeni olmak ister, tasası ise eşitlik sağlamaktır. Eğer bu sağlanamazsa sevgi mutsuz, öğretim

anlamsız hale gelir, zira birbirlerini anlayamazlar. Tanrı'nın öğrenciye ihtiyacının olmadığını, bunun onu ilgilendirmeyebileceğini düşünürüz belki, ama onu anlamaktan ne kadar uzak olduğumuzu unuturuz – ya da daha doğrusu, ne yazık, bunu ispat ederiz; Tanrı'nın öğrenciyi gerçekten sevdiğini unuturuz. Ve krallara yaraşır kederin ancak bir kralın ruhunda bulunacağı ve insan dillerinin çoğunda bunun adının dahi olmadığı gibi, bütün insan dili o kadar özseverdir ki, onda böyle bir kederin iması dahi yoktur. Ama Tanrı bu dipsiz kederi kendisine ayırmıştır, çünkü öğrenciyi kendisinden uzaklaştırabileceğini, onsuz yapabileceğini, öğrencinin kendi kusuru yüzünden büyük bir kayba uğradığını, onu batmaya bırakabileceğini bilir, öğrencinin gözüpek özgüvenini sürdürmenin neredeyse olanaksız olduğunu da bilir ki bu olmazsa anlayış ve eşitlik ortadan kalkar, sevgi de mutsuz bir sevgi olur. Bu kederin hiç değilse bir imasını taşımayan biri, Sezar'ın da Tanrı'nın da imgesini taşımayan bir bozuk para[3] kadar karakter sahibi, biçimsiz bir ruhtur.

Görevi bu şekilde saptadıktan sonra, şairi davet ediyoruz; yani başka bir yere davetli değilse ve eğer kederli eve neşe girmesini istiyorsak, flütçüler ve diğer şamatacılarla birlikte evden defedilmesi gereken türden biri değilse.[4] Şairin görevi gerçekten sevgi anlayışının bulunduğu, Tanrı'nın ilgisinin aşk acısını dindirdiği bir çözüm, bir birlik noktası bulmaktır; zira bu, sevgi nesnesinin sahip olduğu için kendini aptalca sevinçli ve mutlu sayabileceği şeyle tatmin olmayan, dipsiz sevgidir.

A. Birlik bir yükselişle sağlanır. Bu durumda Tanrı öğrenciyi kendine doğru çeker, onu yüceltir, bin yıl süren bir sevinçle (zira Tanrı'ya göre bin yıl, bir gün gibidir)[5] ilgisini

3 Matta 22:19-21.(ç.n.)
4 Matta 9:23. (ç.n.)
5 Mezmur 90:4, II Petrus 3:8. (ç.n.)

başka tarafa çevirir, öğrencinin bu sevinçli kargaşa içinde yanlış anlamayı unutmasını sağlar. Evet öğrenci bu yüzden belki kendini sevinçli ve mutlu sayma eğiliminde olacaktır fazlasıyla. Tanrı'nın gözü ona iliştiği için aniden büyük bir başarı kazanması muhteşem olmaz mı; tıpkı o alt tabakadan kız için olduğu gibi, öğrencinin her şeyin bomboş, kendi yüreğinin bir aldatmacası olduğunu görmesine yardımcı olmak muhteşem değil midir? Ne var ki o soylu kral güçlüğü zaten görmüştü; insan doğasının erbabı sayılırdı; kızın aslında aldandığını anlamıştı ve insan aldandığının hiç farkında değilse, sanki bir kılık değişikliğiyle büyülenmiş haldeyse, en korkunç aldanış içindedir.

Bu birliği Tanrı'nın öğrenciye görünmesi, onun tapınışını kabul etmesi, böylece ona kendi kendini unutturması sağlayabilir. Tıpkı bunun gibi, kral da bütün ihtişamıyla kızın karşısına çıkmış, haşmetinin güneşini onun kulübesinin üzerinde yükseltmiş, ona göründüğü noktada parlatmış, böylece onun hayranlık içinde kendini unutmasına yol açmış olabilir. Bu belki kızı tatmin ederdi ama kralı tatmin etmesi mümkün değildi, zira kendisinin değil kızın yüceltilmesini istiyordu ve kız onu anlamadığı için duyduğu keder çok acı verici olabilirdi, ama kızı kandırması kral için çok daha acı verici olurdu. Kralın gözünde sevgisini eksik ifade etmesi dahi kandırma olurdu; kimse onu anlamasa da ve ayıplama ruhunu taciz edip dursa da.

Öyleyse, bu yola girildiğinde, sevgi mutlu bir sevgi olmaz – öğrencinin ve kızın sevgisi mutlu bir sevgi gibi görünebilir, ama hiçbir aldanışın tatmin edemeyeceği öğretmen ve kralın sevgisi öyle değildir. Tanrı zambağı Süleyman'dan daha görkemli donatmaktan[6] memnundur, ama burada anlayışın sözü dinlenecekse, kılığına bakan zambağın bu kılık sayesinde aziz tutulduğunu sanması, onun açısından kesinlikle trajik bir yanılsama olurdu. Çayırda neşe içinde dikelmek,

6 Matta 6:29. (ç.n.)

rüzgârla oynaşmak, meltem kadar tasasız olmak dururken, herhâlde boynunu büker, kafasını kaldıracak gözüpek özgüveni bulamazdı. Tanrı'nın tasası gerçekten de buydu, zira zambak filizi narindir, kolayca kopar. Ama an'ın kararlaştırıcı bir anlamı olacaksa, Tanrı'nın tasası nasıl da tarifsizdir! Tanrısal olanı iyi anlayan bir halk vardı; bu halk, Tanrı'yı görmenin ölüm demek olduğuna inanırdı.[7] – Şu kederin çelişkisini kim kavrar: Kendini açmamak, sevginin ölümüdür; kendini açmaksa sevgilinin ölümüdür. İnsan zihni çoğu zaman güç ve kudret arzular ve onu elde etmek her şeyi dönüştürecekmiş gibi, sürekli bu düşünceyle meşgul olarak, cennette yalnızca sevinç değil keder de bulunduğundan[8] kuşkulanmaz: Öğrencinin bütün ruhuyla istediği şeyi ondan esirgemek zorunda olmak ve bunu tam da öğrenci sevilen olduğu için yapmak zorunda olmak ne acıdır.

B. Dolayısıyla birlik bir başka yoldan sağlanmalıdır. Burada aklımıza yine Sokrates geliyor, zira onun cehaleti, öğrenciye duyduğu sevginin birleştirici ifadesinden başka neydi? Ama gördüğümüz gibi, bu birlik aynı zamanda hakikatti. Ne var ki eğer *an*'ın belirleyici bir anlamı olacaksa (—),[9] o zaman bu kesinlikle hakikat değildir, zira öğrenci öğretmene her şeyi borçludur. Tıpkı Sokratik olarak anlaşılan öğretmenin sevgisinin, eğer öğretmen öğrencinin kendisine fiilen bir şey borçlu olduğunu düşünmesine izin verirse, yalnızca aldatan birinin sevgisi olacağı, öğretmenin öğrenciye kendine yeterli olması için yardım etmesi gerektiği gibi, Tanrı'nın sevgisi de –eğer Tanrı öğretmen olmak istiyorsa– yalnızca yardımcı olan bir sevgi değil, aynı zamanda öğrenciyi doğuran yaratıcı bir sevgi olmalıdır, yani söylediğimiz gibi, "olmamak"tan

7 Çıkış 33:20. (ç.n.)

8 Luka 15:7. (ç.n.)

9 Yukarıda birkaç kez kullanılan "ki aksi halde ... Sokrates'e döneriz" kalıbının yerine bu tire konmuş. (ç.n.)

"olmak"a geçiş anlamında yeniden doğan birini doğuran bir sevgi olmalıdır. Öyleyse hakikat, öğrencinin ona her şeyi borçlu olmasıdır. Ama anlayışı güçleştiren şey tam olarak şudur: Öğrenci hiç haline gelir, ama yok olmaz; öğretmene her şeyi borçludur, ama gözüpek ve özgüvenli biri olur; hakikati anlar, ama hakikat onu serbest bırakır;[10] hakikatten yoksun olma suçunu idrak eder, ama gözüpek özgüven hakikatte zafer kazanır. Yardımcı olmak, bir insanla diğeri arasındaki en yüksek ilişkidir; tevlit etmekse, sevgisi *doğurucu* olan Tanrı'ya mahsustur, ama bu, Sokrates'in şölenlerde o kadar güzel söz etmesini bildiği doğurucu sevgi değildir. Öyle bir sevgi, öğretmenin öğrenciyle ilişkisinin işareti değil, kendi kendisinin öğretmeni olan birinin tek tek nesnelere dağılmış güzelliği göz ardı edip *kendinde ve kendi başına güzellik* olarak hayal ettiği ve böylece birçok güzel ve görkemli söylev ve düşünceler doğurduğu güzelle ilişkisinin işaretidir: πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτει καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ [en verimli söylevin ve en soylu düşüncenin tohumunu bulur ve altın gibi bir felsefe hasadı toplar] (Şölen, 210 d); bu kişinin uzun süredir zaten içinde taşıdığı şeyleri serbest bırakıp ortaya çıkaracağı da doğrudur (209 c). Dolayısıyla bu kişi koşulu içinde taşır; ortaya çıkarma (doğurma) ise mevcut olanın görünür hale gelmesinden başka bir şey değildir, bu yüzdendir ki bu doğumda da an, hatırlama tarafından hemen yutulur. Açık ki art arda ölerek doğan kişinin doğduğu gitgide daha az söylenebilir; zira bu kişi var olduğunu gitgide daha açık bir şekilde hatırlar; güzel olanın ifadelerini doğuran kişi de, bu ifadeleri doğurmaz, kendi içindeki güzelin onları kendi başına doğurmasına izin verir.

Öyleyse birlik bir yükselişle sağlanamıyorsa, bir alçalışla sağlanmaya çalışılmalı. Öğrenciye X dersek, bu X en alt sıradan kişiyi de kapsamalıdır; Sokrates dahi yalnızca parlak

10 Yuhanna 8:32. (ç.n.)

zihinlerle birlikte olmamışsa, Tanrı nasıl ayrım gözetebilirdi! *Birliğin* gerçekleşmesi için, Tanrı'nın bu kişiye benzer hale gelmesi gerekir. Dolayısıyla Tanrı kendisini en alt sıradan kişinin eşiti olarak gösterecektir. Ama en alt sıradan kişi, başkalarına hizmet etmesi gereken biridir ve sonuç olarak Tanrı bir *hizmetkâr* biçiminde görünecektir. Ama bu biçim, kralın sıyrılıp alındığında onu ele verecek köylü kılığı gibi ya da Sokrates'in hiçbir şeyden örülmüş olmasa da örten ve açığa vuran hafif yaz kılığı gibi giyilebilecek bir şey değildir; o, Tanrı'nın gerçek biçimidir. Zira bu, sevginin sınır tanımazlığıdır; jest olarak değil, samimiyetle ve hakikaten sevgilinin eşiti olma isteğidir; kralın da Sokrates'in de yapamayacağını yapabilen kararlı sevginin her şeye gücünün yetmesidir ki bu ikisinin farz edilen karakterinin yine de bir tür aldatmaca olmasının sebebi budur.

Bak, orada duruyor – Tanrı. Nerede? İşte şurada; onu göremiyor musun? O Tanrı'dır, ama başını yaslayabileceği bir yeri yoktur[11] ve başkalarını kızdırmamak için kimseye başvurmaya kalkışmaz. O Tanrı'dır, ama onu melekler taşısaydı[12] yürüyeceğinden daha ihtiyatlı yürür – ayağı takılıp sendelemesin diye değil, tozların içindeki insanların üzerine basıp onları kızdırmamak için. O Tanrı'dır, ama gözleri ilgiyle insan soyuna çevrilmiştir; zira bireyin narin filizi, bir ot yaprağı gibi kolayca ezilebilir. Böyle bir hayat – sırf sevgi ve sırf keder. Sevgi birliğini ifade etmeyi isteyip de anlaşılmamak; herkesin mahvolacağından korkmak zorunda olmak, ama böylece yalnızca bir tek kişiyi gerçekten kurtarabilecek olmak – sırf keder; günleri ve saatleri kendisini ona emanet eden öğrencinin kederiyle dolu. Tanrı yeryüzünde böyle durur; her şeye kadir sevgisiyle, en alttaki sıradan kişiye benzer. Öğrencinin hakikat yoksunu olduğunu bilir – ya bir hata yaparsa, yorulup gözüpek özgüvenini yitirirse! Ah, göğü ve yeri

---

11 Luka 9:58, Matta 8:20. (ç.n.)

12 Matta 4:6, Mezmur 91:11-12. (ç.n.)

her şeye kadir bir "Olsun" ile taşımak ve saniyenin küçük bir parçasında bu eksik olsa her şeyin çökecek olması – sevgiyle insan soyunun kurtarıcısı olmuşken insanları gücendirme ihtimaline katlanmakla karşılaştırıldığında ne küçük bir iş!

Ama bu hizmetkâr biçimi, üste giyilen bir şey değildir. Dolayısıyla Tanrı her ıstırabı çekmeli, her şeye katlanmalı, her sınavdan geçmeli, çölde açlık çekmeli, acılar içinde susuz kalmalı, ölüme terk edilmeli, insanların en alt sıradan olanıyla kesinlikle eşit olmalıdır – bak, işte insan![13] Ölüm ıstırabı onun ıstırabı değildir, ama bütün hayatı bir ıstırap öyküsüdür; ıstırap çekense sevgidir – o sevgi ki, her şeyi verir, kendisi yoksul kalır. Öğrenci en alt sıradan biri olsa bile, ona ilgiyle şunu sormak ne muhteşem feragattir: Beni gerçekten seviyor musun? Zira tehlikenin nerede yattığını Tanrı kendisi bilir; ama şunu da bilir ki, öğrenci anlamasa bile, daha kolay bir yol onun için bir aldatmaca olurdu.

Sevgi için, herhangi bir başka açığa vurma, bir aldatmaca olurdu; çünkü ya önce öğrencide bir değişim meydana getirmek ve bunun gerekliliğini ondan gizlemek zorunda olurdu (oysa sevgi sevileni değil, kendisini değiştirir), ya da yüzeysel olarak, aralarındaki bütün anlayışın bir yanılsama olduğundan habersiz kalmak zorunda olurdu (ki bu da paganizmin hakikat yoksunluğudur). Tanrı'nın sevgisi için, herhangi bir başka açığa vurma, bir aldatmaca olurdu. Nedamet getirmiş fahişeden[14] daha fazla gözlerimden yaş akıtsaydım, gözyaşlarımın her biri affedilen fahişenin sel gibi döktüğü gözyaşlarının tamamından daha değerli olsaydı, Tanrı'nın ayakları dibinden daha mütevazı bir yer bulabilecek ve o yerde yüreği gerekli tek şeyi seçen bu kadından[15] daha büyük tevazuuyla oturabilecek olsaydım, Tanrı'yı onu kanının son damlasına kadar seven sadık hizmetçiden daha büyük samimiyetle sev-

---

13 Yuhanna 19:5.(ç.n.)

14 Luka 7:37-38. (ç.n.)

15 Luka 10:39-42.(ç.n.)

miş olsaydım, Tanrı'nın gözünde en saf kadından daha sevimli olsaydım – ve ona kararını değiştirmesi için, kendisini başka bir şekilde göstermesi için, kendisini sakınması için yalvarsaydım bana bakıp şöyle derdi: Senin benimle ne işin var;[16] defol, zira sen Şeytandansın, kendin anlamasan da! Ya da, sırf elini kaldırıp bunun olmasını buyursaydı, bunun üzerine ben onu daha iyi anladığımı ya da daha çok sevdiğimi düşünseydim, herhâlde yine benim için ağladığını görüp şöyle dediğini işitirdim: Bana bu kadar vefasız olabileceğini, sevgiyi böyle üzebileceğini düşünmek! Demek sen yalnızca mucizeler gerçekleştiren, her şeye kadir birini seviyorsun, kendini alçaltıp seninle eşit hale gelen birini değil.

Ama bu hizmetkâr biçimi, üste giyilen bir şey değildir; dolayısıyla bu kişi de ölümle sona ermeli, o da dünyayı terk etmelidir. Kederim yüreği kılıçla delinen ananın[17] kederinden daha derin olsaydı, durumum iman gücü yetersiz kalan müminin durumundan daha dehşetli olsaydı, sefaletim umudunu çarmıha gerip elinde yalnızca çarmıh kalan kişinin sefaletinden daha dokunaklı olsaydı ve ona kendisini sakınıp hayatta kalması için yalvarsaydım, kuşkusuz, onun ölüm karşısında kederlendiğini,[18] ama benim için de kederlendiğini görürdüm, çünkü bu ıstırap benim yararıma olmalıdır; ama bu keder, aynı zamanda, onu anlayamayacak olmamdan duyduğu keder olurdu. Ey acı kadeh[19] – ölümlü için ölüm rezaleti pelin otundan daha acıdır – peki ya ölümsüz için?! Ey sirkeden daha ekşi susuzluk gideren[20] – sevgilinin yanlış anlamasıyla tazelenecek! Ey kişinin suçluyken çektiği cefanın tesellisi – ya masumun cefa çekmesi?!

Böyle konuşur şair; Tanrı'nın en dehşetli kararı ortaya sürecek şekilde kendini göstereceği nereden aklına gelsin?

---

16 Yuhanna 2:4. (ç.n.)

17 Luka 2:35. (ç.n.)

18 Matta 26:38. (ç.n.)

19 Matta 26:39. (ç.n.)

20 Matta 27:48. (ç.n.)

Tanrı'nın ıstırabıyla uluorta oynamak, gazabı kurgulayıp içeri almak için sevgiyi yalandan kurgulayıp uzaklaştırmak nereden aklına gelsin?

Ve öğrenci; bu ıstırap öyküsünde öğretmeninki kadar olmasa bile, onun da bir payı ya da rolü yok mu? Ama böyle olmak zorunda; bütün bu ıstıraba yol açan sevgidir; tam da şu yüzden ki, Tanrı'nın gayreti kendisi için değildir; sevgiyle, alt sıradan insanların en alt sıradan olanının eşiti olmak ister. Meşe palamudu kilden saksıya ekilirse, saksı parçalanır; yeni şarap eski tulumlara doldurulursa tulumlar patlar.[21] Öyleyse Tanrı kendisini zayıf bir insana ektiğinde, o kişi yeni biri, yeni bir kap haline gelmezse ne olur? Ama bu değişim aslında ne kadar güçtür ve zor bir doğuma ne kadar da benzer! Ve anlayışın durumu – suçluluğun kaygıları sevginin huzurunu altüst ettiğinde, anlayış, zayıflığı içinde, yanlış anlama sınırına her an ne kadar da yakındır. Ve anlayış durumu – ne kadar müthiş, zira Tanrı'nın sesi dağları titretirken[22] yüzüstü kapaklanmak, onun eşiti olarak yanında oturmak kadar dehşetli değildir; oysa Tanrı'nın tasası tam da böyle oturmaktır.

***

Şimdi biri çıkıp "Kurmakta olduğun şey intihallerin en alçakçası; zira her çocuğun bildiği şeylerden ne daha fazlası ne daha azı," derse, herhâlde yalancılığımın yüzüme vurulmasından utanç duymam gerekir. Ama niye en alçakçası olsun? Ne de olsa, çalan her şair bir başka şairden çalar, demek ki hepimiz aynı ölçüde alçağız; aslında benim hırsızlığım belki daha az zararlı, zira ortaya çıkarılması daha kolay. Peki bu durumda şair kim? Benim hakkımda yargı veren seni şair sayacak kadar kibarlık gösterseydim, belki yine kızardın. Ortada bir şiir olduğu halde şair yoksa – flüt

21 Matta 9:17. (ç.n.)
22 Çıkış 19:16-19. (ç.n.)

çalan kimse olmadığı halde flüt çalındığını işitmek kadar tuhaf olurdu bu gerçekten. Yoksa bu şiir, yazarı bilinmeyen, çünkü bütün insanlık tarafından yaratılmış gibi görünen atasözü gibi bir şey mi? Yoksa benim intihalime en alçakça intihal demenin sebebi, onu tek bir kişiden değil de insan soyundan çalmış olmam ve tek başına bir insan –hatta alçak bir hırsız– olduğum halde, arsızca bütün insan soyu gibi davranmış olmam mı? Eğer durum buysa, tek tek her insana gitseydim ve herkes onu elbette biliyor ama aynı zamanda kendisinin yaratmadığını da biliyor olsaydı, onu insan soyunun yarattığı sonucuna mı varmam gerekirdi? Bu tuhaf olmaz mıydı? Zira onu bütün insan soyu yaratmışsa, bu, her insanın onu yaratmış olmaya aynı ölçüde yakın olduğu söylenerek de ifade edilebilir. Senin kısa ve kızgın bir ifadeyle şiirimin intihallerin en alçakçası olduğunu söylemen ve benim bunu işitmekten utanmamla, ilk başta sorun kolayca çözülmüş gibi görünse de, burada bir güçlükle karşı karşıya olduğumuzu düşünmüyor musun? Bu belki şiir değil, ya da ne olursa olsun, herhangi bir insana ya da insan soyuna atfedilebilir değil. Ama seni anlıyorum. Tutumuma intihallerin en alçakçası demenin sebebi, herhangi bir kişiden ya da insan soyundan bir şey çalmış olmam değil, Tanrı'dan çalmış ya da deyim yerindeyse Tanrı'yı rehin almış ve tek başına bir insan –hatta alçak bir hırsız– olduğum halde, kâfirce Tanrı gibi davranmış olmam. Şimdi sevgili dostum, seni bütünüyle anlıyorum, öfkenin haklı olduğunu da anlıyorum. Ve ruhum yeniden hayrete düşüyor – gerçekten ruhum hayranlıkla doluyor, zira bu insanın yazdığı bir şiir olsaydı, kuşkusuz tuhaf olurdu. Kendini Tanrı'ya ya da Tanrı'yı kendine benzeterek şiirleştirmek insanın aklına gelebilir, ama Tanrı'nın kendini bir insana benzeterek şiirleştirmesini şiirleştirmek akla gelmez, zira Tanrı bir belirti göndermeseydi, kutlu Tanrı'nın ona ihtiyacının olabileceği, insanın aklına nereden gelebilirdi? Bu gerçekten de düşüncelerin en kötüsü olurdu, ya da

daha doğrusu, insanda uyanamayacak kadar kötü bir düşünce olurdu; oysa Tanrı bu düşünceyi ona açtığı zaman, insan hayranlıkla şöyle der: Bu düşünce benim yüreğimden doğmadı[23] – ve onu en harika, en güzel düşünce olarak görür. Bütün bunlar harika değil mi? Bu sözcük isabetle önceden gören bir sözcük olarak dudaklarıma gelmez mi? Zira benim gerçekten söylediğim, seninse ister istemez söyleyeceğin gibi, burada *Harika*'nın önünde durmuyor muyuz? Ve şimdi, vakur sessizliği insanların benim-senin çekişmesiyle bozulamayacak, hayranlık uyandıran sözleri bu çekişmeyi sonsuza kadar kovmuş bu harikanın önünde durduğumuza göre, onu benim yarattığım yolundaki tuhaf, yanlış görüşümü bağışla. Bu yanlış bir görüştü; o şiir insanların yazdığı her şiirden o kadar farklıdır ki, şiir dahi değil *Harika*'dır.

---

23 I Korintliler 2:9. (ç.n.)

III

Mutlak Paradoks (Metafizik Bir Kapris)

Sokrates insan doğasının bilgisini edinmek ve kendini bilmek için elinden gelenin en iyisini yapmış olsa da –evet, yüzyıllar boyunca insanı kesinlikle en iyi tanıyan kişi diye övülmüş olsa da– kendi söylediğine göre Pegasus, Gorgonlar gibi yaratıkların doğasını düşünmeye meyilli olmamasının sebebi, henüz kendisi hakkında, kendisinin (ki insan doğasının erbabıydı) Tiphonos'tan daha tuhaf bir canavar mı yoksa doğası itibariyle kutsal bir şeyi paylaşan, daha basit ve daha dost bir varlık mı olduğu hakkında, bütünüyle açık bir fikre ulaşamamış olmasıydı (bkz. *Phaidros*, 229 e). Bu bir paradoks gibi görünüyor. Ama paradoks hakkında kötü düşünmemek gerekir; zira o düşünürün tutkusunun kaynağıdır, paradokssuz düşünür ise tutkusuz âşığa benzer: Sıradan birine. Ne var ki her tutkunun en yüksek noktası, her zaman, o tutkunun kendi çöküşünü istemesidir; anlayışın nihai tutkusu da bu çatışmayı istemektir, bu çatışma kaçınılmaz olarak, şu ya da bu şekilde anlayışın çöküşünü getirecek olsa da. Öyleyse düşüncenin nihai paradoksu şudur: Düşüncenin kendisinin düşüneme-

yeceği bir şey keşfetmeyi istemek. Düşüncenin bu tutkusu, asıl olarak düşüncenin her yerinde mevcuttur; birey düşünürken sırf kendisi olmadığı ölçüde bireyin düşüncesinde de mevcuttur. Ama alışkanlık yüzünden bunu fark etmeyiz. Bunun gibi, doğa bilimcilerinin söylediğine göre, insanın yürüme eylemi de sürekli bir düşüştür; ama sabah işine gidip akşam evine dönen, iyi, düzenli bir yurttaş, herhâlde bunu abartma olarak görür; çünkü onun ilerlemesi, ne de olsa bir dolayım sorunudur – her zaman burnunun dikine giden adamın aklına sürekli düşmekte olduğu nereden gelsin?

Ama işe başlarken cesur bir önerme dile getirelim: İnsanın ne olduğunu bildiğimizi farz edelim.[1] Bütün Grek felsefesinin *aradığı*, ya da *kuşkulandığı*, ya da *varsaydığı*, ya da *sonuçlarını topladığı* hakikat kriterini burada buluruz. Peki Greklerin böyle olması dikkate değer değil midir? Deyim yerindeyse, Grek zihniyetinin anlamının kısa bir özeti, onun kendi hakkında yazdığı ve yine kendi hakkında yazılmış kimisi uzun ve ayrıntılı yapıtlardan daha fazla yararını gördüğü bir epigram değil midir bu? Öyleyse bu, benimsemeye değecek bir önermedir; bir de şu sebeple ki, onu önceki iki bölümde zaten açıkladık, oysa Sokrates'in bizimkinden farklı bir açıklamasını vermek isteyenlerin onun kendisinden önceki ve sonraki Grek kuşkuculuğunun tuzaklarına düşmediğini hesaba katması gerekir. Eğer

1 Bu tezi "farz ederek" ona kuşkulu bir biçim vermeyi istemek gülünç görünebilir; zira ne de olsa bizim tanrı-merkezli çağımızda herkes böyle şeyleri bilir. Öyle olsun! Demokritos da biliyordu, zira insanı şöyle tanımlıyor: "İnsan, hepimizin bildiği şeydir" ve şöyle devam ediyor: "Zira hepimiz köpeğin, atın, bitkinin, vb. ne olduğunu biliriz, insan ise bunların hiçbiri değildir." Sextus Empiricus kadar kötü niyetli olmayacağız; onun kadar şakacı da değiliz, zira o, bildiğimiz gibi çok haklı olarak, bundan insanın köpek olduğu sonucunu çıkarmıştı: "İnsan hepimizin bildiği şeydir, köpeğin ne olduğunu hepimiz biliriz, öyleyse..." O kadar kötü niyetli olmayacağız ama yine de bizim çağımızın, zavallı Sokrates'i ve onun aykırı konumunu düşünürken kendini bir parça rahatsız hissetmeyeceği kadar, bu konuya açıklık getirip getirmediğini merak ediyorum doğrusu. (y.n.)

Sokrates'in hatırlama ve her insanın evrensel insan olduğu teorisi kabul edilmeyecek olursa, "öğrenme"nin ima ettiği geçişi yalnızca güç değil olanaksız hale getirmek üzere Sextus Empiricus hazır bekler, onun kaldığı yerden de Protagoras devam edip her şeyin ölçüsünün insan olduğunu anlatır; asla Sokratik anlamda, yani bireyin kendi kendisinin ölçüsü olduğu, bundan daha fazlası ya da daha azı olmadığı anlamında değil, kendisinin başkaları için ölçü olduğu anlamında.

Öyleyse insanın ne olduğunu biliyoruz; değerini en az benim küçümseyeceğim bu bilgelik ve dolayısıyla hakikat, sürekli zenginleşip daha anlamlı hale gelebilir. Ama o zaman anlayış Sokrates gibi sessiz kalır, zira şimdi anlayışın çatışmayı isteyen paradokslu tutkusu uyanır ve kendini gerçekten anlamadan kendi çöküşünü ister. Erotik aşk paradoksunda da aynı şey olur. Kişi kendi içinde sakince yaşar, sonra kendinin sevgisi, bir başkasına duyulan, yokluğu hissedilen birine duyulan sevgi olarak uyanır. (Her sevgide, kendinin sevgisi temeldir ya da temele çöker;[2] kavrayabileceğimiz her sevgi dininin, gerçekten olduğu kadar epigram olarak da, yalnızca tek bir koşul varsaymasının ve bu koşulu verili kabul etmesinin nedeni budur: "Komşunu kendin gibi sev" buyruğuna uygun olarak kendini sevmek.) Tıpkı bu sevgi paradoksunun seveni neredeyse kendini artık tanımayacağı ölçüde değiştirmesi gibi (şairler, erotik aşk adına konuşanlar da buna sevenler kadar tanıklık ederler, zira sevenler onların kendi durumlarını değil ama sözlerini almasına izin verirler), anlayışın sözünü ettiğimiz paradoksu da kişiyi ve kişinin kendini bilmesini o şekilde etkiler ki, kendini bildiğine ina-

---

2 Hegel, *Mantık Bilimi*: "...olgu, *koşulsuz* olmakla kalmaz, aynı zamanda *temelsizdir*; temelden ancak temel 'yere düşüp [temele çöküp]' temel olmaktan çıktığı ölçüde doğar: Olgu temelsiz olandan, yani kendi özsel negatifliğinden ya da saf biçiminden doğar. Temel ve koşulun dolayımladığı ve dolayımın aşılması yoluyla kendiyle özdeş olan bu dolaysızlık, *mevcudiyettir*." (ç.n.)

nan kişi artık, Tiphonos'tan daha karmaşık ve tuhaf bir hayvan mıdır yoksa varlığının daha soylu ve kutsal bir tarafı mı vardır, emin olamaz (σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὂν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστερον ζῷον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον [Bunun hakkında değil, kendim hakkında birşeyler bilmek isterim: Tiphonos yılanından daha karmaşık, daha saldırgan bir canavar mıyım, yoksa doğanın daha kutsal, daha alçakgönüllü bir kader bahşettiği, daha uysal, daha basit türden bir yaratık mıyım?] Phaidros 230 a).

Peki anlayışın paradoksal tutkusu içinde çatıştığı, insanı ve onun kendi hakkındaki bilgisini dahi altüst eden bu bilinmeyen nedir? O, bilinmeyendir. Fakat o, bildiğimiz kadarıyla insan değildir, bilinen bir başka şey de değildir. Öyleyse, bu bilinmeyene *Tanrı* diyelim. Bu bizim ona verdiğimiz bir ad yalnızca. Bu bilinmeyenin (Tanrı'mn) var olduğunu ispat etmeyi istemek, anlayışa uygun değildir pek. Mesela Tanrı yoksa, bunu ispat etmek elbette mümkün değildir. Ama eğer varsa, var olduğunu ispat etmeyi istemek aptallıktır; zira ispat başladığı anda, bunu kuşkulu değil, kesin varsayarım –bir varsayım, varsayım olduğuna göre kuşkulu olamaz– çünkü aksi halde, Tanrı var olmasaydı bütün bunların olanaksız olacağını hemen farkedip, ispata başlamazdım. Ama "Tanrı'nın var olduğunu ispat etmek" ifadesini bilinmeyenin –ki vardır– Tanrı olduğunu ispat etmeyi istediğim anlamında yorumlarsam, kendimi pek isabetli ifade etmiş olmam, zira bu durumda hiçbir şeyi, hele ki bir varoluşu ispat etmekte olmam, bir kavramın tanımını geliştirmekte olurum. Bir şeyin var olduğunu ispat etmeyi istemek, genelde güç bir durumdur; daha da kötüsü, bu işe girişen cesur ruhlar için öyle güçtür ki, kafası bununla meşgul olanları bekleyen asla şöhret değildir. Bütün ispat işlemi, sürekli olarak, tamamen farklı bir şey haline gelir,

araştırma nesnesinin var olduğunu varsayarak elde ettiğim sonucun bir açılımı haline gelir. Dolayısıyla ister duyusal açıklık dünyasında, ister düşünce dünyasında hareket edeyim, akıl yürütmem varoluşla sonuçlanmaz, varoluştan yola çıkar. Örneğin bir taşın var olduğunu değil, var olan bir şeyin taş olduğunu ispat ederim. Mahkemede bir suçlunun var olduğu değil, gerçekten var olan sanığın suçlu olduğu ispat edilir. Varoluşa ister bir *accessorium* [ek] ister ebedi *prius* [varsayım] densin, asla ispat edilemez. Acele etmeyeceğiz; ne de olsa kendileriyle, Tanrı'yla ya da başka bir şeyle ilgili kaygıları yüzünden bir şeyin var olduğunun kanıtını ele geçirmek zorunda olanlar gibi, koşturmamıza gerek yok. O durumda acele etmeye gerek vardır; özellikle de söz konusu kişi, bütün açık yürekliliğiyle kendisinin ya da araştırdığı nesnenin, var olduğu ispat edilene kadar var olmaması tehlikesini hesaba katmışsa ve ispat etse de etmese de onun özünde var olduğu düşüncesini riyakârca gizliden gizliye taşımıyorsa.

Napoléon'un var olduğu, Napoléon'un yaptıklarından yola çıkılarak ispatlanmak istenseydi, bu çok tuhaf olmaz mıydı? Zira onun var olması elbette yaptıklarını açıklar ama, "onun" sözcüğünü Napoléon'un var olduğunun peşinen kabul edilmesi şeklinde yorumlamadıkça, yaptıkları *onun* var olduğunu ispatlamaz. Napoléon, yalnızca bir bireydir; öyle olduğu ölçüde de, onunla yaptıkları arasında mutlak bir ilişki yoktur; nitekim aynı şeyleri bir başkası da yapmış olabilirdi. Yapılanlardan akıl yürütmeyle varoluşa ulaşamamamın sebebi belki budur. Eğer bu yapılanlara Napoléon'un yaptıkları dersem, o zaman ispat fazlalıktır, zira Napoléon adı zaten kullanılmıştır. Bunu gözardı edersem, yapılanlardan hareketle bunları Napoléon'un yaptığını asla ispat edemem, ancak (sırf ideal bir şekilde) bu yapılanların büyük bir generalin vb. yaptıkları olduğunu ispat edebilirim. Oysa Tanrı ile yaptıkları arasında mutlak bir ilişki vardır. Tanrı bir ad

değil, bir kavramdır; belki bu yüzden, *essentia involvit existentiam* [özü varoluşu içerir].[3]

Öyleyse Tanrı'nın yaptıklarını ancak Tanrı yapabilir. Tamamen doğru. Ama o zaman Tanrı'nın yaptıkları nelerdir? Tanrı'nın varlığını ispatlamak için kendisinden yola çıktığım bu işler, dolaysızca ve doğrudan doğruya var değildir asla. Yoksa doğadaki bilgelik ve Tanrı katındaki iyilik ya da bilgelik burnumuzun dibinde mi? Burada en dehşetli tinsel sınavlar karşımıza çıkmıyor mu? Bütün bu sınavları tamamlamak mümkün mü? Ama henüz şeylerin böyle bir düzeninden kal-

3 Örneğin, Tanrı kavramına dalarak ondan düşünce yoluyla varlık çıkarmayı hedefleyen Spinoza – ama, lütfen dikkat edilsin, ilineksel bir nitelik olarak değil, özün bir niteliği olarak varlık. Bu Spinoza'nın derinliğidir, ama bunu nasıl yaptığına bakalım. *Principia Philosophiae Cartesianae, Pars I, Propositio VII, Lemma I*'de şöyle diyor: "quo res sua natura perfectior est, eo majorem existentiam et magis necessariam involvit; et contra, quo magis necessarium existentiam res sua natura involvit, eo perfectior [bir şey kendi doğası itibariyle daha mükemmel olduğu ölçüde, o şey daha fazla ve daha zorunlu bir varlık gerektirir; bunun tersine, bir şey kendi doğası itibariyle daha zorunlu bir varlık gerektirdiği ölçüde daha mükemmeldir]." Sonuç olarak, ne kadar mükemmelse o kadar varlık, ne kadar varlıksa o kadar mükemmel. Ne var ki bu bir totolojidir. Bu bir notta (*nota II*) daha da açıktır: "quod hic non loquimur de pulchritudine et aliis perfectionibus, quas homines ex superstitione et ignorantia perfectiones vocare voluerunt. Sed per perfectionem intelligo tantum realitatem sive esse [burada insanların batıl inanç ve cehalet yüzünden mükemmellik demeyi istedikleri güzellik ve diğer mükemmelliklerden söz etmiyoruz. Mükemmellik demekle, tam olarak, gerçekliği ya da varlığı kastediyorum]." *Perfectio*'yu [mükemmellik] *realitas, esse* [gerçeklik, varlık] ile açıklıyor. Sonuç olarak bir şey ne kadar mükemmelse, o kadar *vardır*, ama onun mükemmelliği, kendi içinde daha fazla *esse*'ye sahip olmasıdır, bu da ne kadar varsa o kadar var olduğu anlamına gelir. – Bu totolojiden bu kadar söz etmek yeter. Ama devam etmek istenirse şu söylenmeli ki, burada eksik olan şey olgusal varlık ile ideal varlık arasındaki ayrımdır. Bu ayrım yapılmayınca, başka bir deyişle Spinoza gerçekten derin konuştuğu halde, önce güçlüğün nerede yattığını sormayınca, esasen açık olmayan dil kullanımı –daha fazla ve daha az varoluştan, sonuç olarak varlığın derecelerinden söz edilmesi– daha da kafa karıştırıcı hale geliyor. Olgusal varlıkla ilgili olarak, daha fazla ya da daha az varoluştan söz etmek anlamsızdır. Tanrı ne kadar varlığa sahipse, bir sinek de, var olduğunda, o kadar varlığa sahiptir; olgusal varlık söz konusu olduğunda, burada yazdığım aptalca yorum da Spinoza'nın derinliği kadar varlığa sahiptir, zira Hamlet diyalektiği, olmak ya da olmamak, olgusal

karak Tanrı'nın varlığını ispatlamıyorum; buna başlasaydım da asla sonunu getiremezdim; hem yaptığım kadarını mahvedecek korkunç bir şey olacağı endişesiyle sürekli muallakta yaşamak zorunda kalırdım. Öyleyse bunu hangi işlerden kalkarak ispatlarım? İdeal olarak düşünülen, yani doğrudan doğruya ve hemen görünür olmadıkları haliyle düşünülen işlerden. Ama bu durumda, Tanrı'nın varlığını yaptıklarından kalkarak ispatlamakta olmam, varsaydığım idealliği geliştirmekte olurum yalnızca; bu idealliğe güvenerek bütün itirazları, henüz ortaya atılmamış itirazları dahi reddederim. Demek ki ispata başlarken idealliği ve ispatı tamamlamakta başarılı olacağımı varsaymışımdır – ama Tanrı'nın var olduğunu varsaymaktan ve fiilen ona güvenerek işe başlamaktan başka nedir bu?

Peki Tanrı'nın var olduğu bu ispattan nasıl çıkar? Doğrudan doğruya mı? Burada bir hacıyatmaz durumuyla karşı karşıya değil miyiz? Serbest bırakır bırakmaz tepesi üstüne dönüyor. Serbest bırakır bırakmaz – o halde onu serbest bırakmak zorundayım. Bu ispat da tıpkı böyle – ispatı sürdürdüğüm sürece (yani ispatlayanlardan biri olmaya devam ettiğim sürece), sırf ispat sürecinde olmam yüzünden dahi olsa, Tanrı'nın varlığı ortaya çıkmaz, ama ispatlamayı bıraktığımda varlık oradadır. Ama bu serbest bırakma dahi bir

varlıkla ilgilidir. Olgusal varlık bütün öz belirlenimlerinin farklılıklarına karşı kayıtsızdır; var olan her şey, değersiz kıskançlıktan uzak, varlıktan pay alır ve tam aynı ölçüde pay alır. İdeal olarak, durumun bundan farklı olduğu tamamen doğrudur. *Ama varlık hakkında ideal olarak konuşmaya başlar başlamaz, artık varlık hakkında değil,* öz *hakkında konuşmakta olurum.* Zorunlu olan, en yüksek idealliğe sahiptir; dolayısıyla vardır. Ama bu varlık onun özüdür; böylece, açık ki, olgusal varlığın belirlenimlerinde diyalektik hale gelemez, çünkü vardır; bir başka şeye göre daha fazla ya da daha az varlığa sahip olduğu da söylenemez. Eski zamanlarda bu, o kadar mükemmel olmayan bir ifadeyle de olsa şöyle dile getirilmişti: Tanrı mümkünse, *eo ipso* zorunludur (Leibniz). Bu durumda Spinoza'nın tezi bütünüyle doğrudur, totoloji yoluna girer, ama Spinoza'nın güçlüğün etrafından dolaştığı da kesindir; zira güçlük, olgusal varlığı kavramak ve Tanrı'nın idealliğini olgusal varlığa getirmekte yatar. (y.n.)

şeydir elbette; o *meine Zuthat* [benim katkım] ne de olsa. Bu küçük an, ne kadar kısa olursa olsun hesaba katılmalı değil mi? Uzun olmak zorunda değil, çünkü o bir *sıçrama.* Bu an ne kadar küçük olursa olsun, isterse zamanın tam bu noktası olsun, bu nokta hesaba katılmalıdır. Eğer unutulmak isteniyorsa, onun gerçekten var olduğunu göstermek için, bu fırsatı kullanıp küçük bir anekdot aktaracağım. Khrisippos, bir zincirleme tasımın ileriye ya da geriye doğru sürdürülmesine nitel bir sınır koymaya çalışıyordu. Karneades ise, niteliğin fiilen ortaya çıktığı noktayı kavrayamıyordu. Khrisippos, işleme bir süre için ara verebileceklerini, işte o zaman, o zaman – o zaman daha iyi anlaşılabileceğini söyledi. Ama Karneades şu cevabı verdi: Lütfen rahatsız olma, ara verebilirsin, hatta gidip uyuyabilirsin – hiç fark etmez. Uyandığın zaman kaldığın yerden devam ederiz. Gerçekten de öyledir kuşkusuz; bir şeyden uyuyarak kurtulmaya çalışmak, bir şeyi uyuyarak elde etmeye çalışmak kadar yararsızdır.

Öyleyse Tanrı'nın varlığını ispatlamak (Tanrı kavramına açıklık getirmekten başka bir anlamda ve yukarıda işaret ettiğimiz *reservatio finalis* [nihai koşul] –yani varlığın kendisinin ispattan bir sıçramayla çıkması– olmaksızın) isteyen, bunun yerine başka bir şey ispatlar; bazen belki kanıt dahi gerektirmeyen bir şey ispatlar, ama ne olursa olsun bundan daha iyisini değil. Zira aptal kişi içinden Tanrı'nın var olmadığını söyler,[4] ama içinden ya da başkalarına "Biraz bekleyin ispatlayacağım" diyen kişi – ah, ne kadar nadir bulunur, ne bilge adamdır![5] İspata başladığı farz edilen anda Tanrı'nın var olup olmadığı tamamen belirsiz değilse, elbette bunu ispatlamaz; Tanrı'nın var olduğu başta belirsizse, o zaman da bu işe hiç başlamaz – kısmen Tanrı var olmayabileceği için başarısız olacağı korkusuyla, kısmen de başlamak için elinde

4 Mezmur 14:1 ve 53:1. Aziz Anselmus, Tanrı'nın varlığını ispatlamaya bu sözlerle başlar. (ç.n.)

5 Çılgın komedi için ne âlâ tema! (y.n.)

hiçbir şey olmayacağı için. – Eski zamanlarda böyle bir şey pek ilgi çekmezdi. En azından Sokrates, Tanrı'nın varlığının fiziksel-teleolojik ispatı denen şeyi ortaya atmış olsa da, böyle bir tutum almadı. Sokrates hep Tanrı'nın var olduğunu varsayar ve bu varsayıma dayanarak doğaya yerindelik ve amaçlılık fikrini sokmaya çalışır. Niçin böyle bir tutum aldığı sorulsaydı, arkasında Tanrı'nın var olduğu teminatı olmadan böyle bir keşif yolculuğuna çıkmak için gereken türden cesaret sahip olmadığını söylerdi herhâlde. Sokrates deyim yerindeyse, yerindelik ve amaçlılık fikrini yakalamak için ağını Tanrı'nın isteğiyle atar; zira doğanın kendisi, karışıklık çıkarmak üzere, birçok bahaneyle ve birçok korkunç araçla çıkıp gelir.

Öyleyse anlayışın paradoksal tutkusu, hep bu bilinmeyenle çatışmaktadır; bu bilinmeyen kesinlikle vardır, ama aynı zamanda bilinmeyendir ve öyle olduğu ölçüde de yoktur. Anlayış bunun ötesine geçmez; ama yine de, paradoksallığı içinde ona uzanmaktan ve onunla uğraşmaktan vazgeçemez; çünkü onunla ilişkisini bu bilinmeyenin var olmadığını söyleyerek ifade etmek istemesi işe yaramaz, zira bunu söylemek dahi bir ilişki içerir. Ama öyleyse bu bilinmeyen nedir; onun Tanrı olması, bize sırf onun bilinmeyen olduğunu anlatmaz mı? Onu bilemeyeceğimiz için onun bilinmeyen olduğunu ve eğer bilebilseydik de ifade edemeyecek olduğumuzu söylemek[6] tutkuyu tatmin etmez; oysa tutku, bilinmeyeni sınır olarak doğru bir şekilde algılamıştır. Ama açık ki sınır tutkunun işkencesidir, gerçi aynı zamanda ödülüdür. Yine de yarma harekâtına ister *via negationis* [olumsuzlama yolu] ister *via eminentiae* [idealleştirme yolu] ile girişsin, daha öteye gidemez.

Öyleyse bilinmeyen nedir? O, gelip gelip dayanılan sınırdır; dolayısıyla da hareket kategorisinin yerine durağanlık

6 Gorgias hiçbir şeyin var olmadığını, var olsa da kavranamayacağını, kavransa da ifade edilemeyeceğini söyler. (Bkz. Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, VII, 65.) (ç.n.)

kategorisi konduğunda farklı olandır, mutlak olarak farklı olandır. Ama bu mutlak olarak farklıda hiçbir ayırt edici işaret yoktur. Mutlak olarak farklı diye tanımlandığında açığa çıkarılmak üzere gibi görünür, oysa öyle değildir, çünkü anlayış, mutlak olarak farklı olanı düşünemez bile; anlayış kendisini mutlak olarak olumsuzlayamaz, bu amaçla yine kendisini kullanır, sonuç olarak da farklılığı kendi içinde düşünür, yani kendi kendine düşünür. Anlayış kendisini mutlak olarak aşamaz, dolayısıyla da yalnızca kendi kendine düşünme yüceliğini kendi üstünde diye düşünür. Bilinmeyen (Tanrı) yalnızca sınır değilse, farklı olana dair tek bir fikir, farklı olana dair birçok fikirle karıştırılmıştır. O zaman bilinmeyen διασπορά [dağılma] halindedir, anlayışın elinde ulaşabildiği ve fantezinin düşünebildiği (müthiş, gülünç, vb.) şeylerin cazip bir derlemesi vardır.

Ama bu farklılık güvenli bir şekilde kavranamaz. Kavrandığı her seferinde, temelde bir keyfiliktir; dindarlığın en dibinde, Tanrı'nın kendi ürünü olduğunu bilen kaprisli keyfiliğin deliliği pusudadır. Hiçbir ayırt edici işaret olmadığı için farklılık güvenli bir şekilde kavranamıyorsa, durum, böyle diyalektik karşıtlıkların hepsinde nasılsa, farklılık ve benzerlikte de öyledir – bunlar özdeştir. Anlayışa yapışan farklılık onu öyle karışıklığa düşürmüştür ki, anlayış kendini bilmez, hep kendini farklılıkla karıştırır. Fantastik üretim alanında çoktanrıcılık yeterince bereketliydi. Aşağıdaki birkaç satırda, anlayışın kendi kendisini ironi konusu haline getirdiği yukarıdaki varsayımla ilgili olarak, tarihsel olup olmadığını söz konusu etmeden, ben de aynı yoldan gideceğim. Öyleyse tıpkı diğer insanlar gibi görünen biri var olur; diğer insanlar gibi yetişir, evlenir, bir iş tutar, herkesin yapması gerektiği gibi ertesi günün rızkını düşünür. Havadaki kuşlar gibi[7] yaşamayı istemek çok güzel olabilir, ama bu caiz

7 Matta 6:26. (ç.n.)

değildir; insan bu durumda gerçekten en hazin sefalete düşebilir: Ya –yeterince inatçıysa– açlıktan ölür ya da başkalarının sırtından geçinir. Bu insan aynı zamanda Tanrı'dır. Bunu nasıl bilebilirim? Eh, bilemem, zira o durumda Tanrı'yı ve farklılığı da bilmem gerekirdi; oysa anlayış onu farklı olduğu şeye benzettiğine göre, farklılığı bilemem. Böylece Tanrı, anlayışın kendi kendisini aldatması yoluyla, en korkunç aldatıcı haline gelmiştir. Anlayış Tanrı'ya mümkün olduğunca yakındır, ama bir o kadar da uzaktır.

Şimdi biri şöyle diyor olabilir: "Senin kaprisli biri olduğunu çok iyi biliyorum, ama kimsenin aklına gelmeyecek kadar tuhaf, gülünç ve onu düşünmek için bilincimi başka her şeye kapatmamı gerektirecek kadar akıl dışı bir kaprisle meşgul olacağımı sanmıyorsun herhâlde." Yapman gereken tam da bu; ama o zaman, hem bilincindeki bütün varsayımları korumayı isteyip hem de bilincin hakkında hiçbir varsayım olmaksızın düşündüğünü farz etmenin haklı bir tarafı var mı? Burada geliştirdiğim şeyin tutarlı olduğunu, anlayışın, bilinmeyeni farklı olan diye tanımlamakla nihayetinde yoldan saptığını, farklılığı benzerlikle karıştırdığını inkâr etmeyeceksin herhâlde. Ama bu farklı bir şeyi ima ediyor gibi; eğer bir insan bilinmeyen (Tanrı) hakkında gerçekten bir şey bilecekse, önce onun kendisinden farklı olduğunu, mutlak olarak farklı olduğunu bilmelidir. Anlayış bunu kendi başına bilemez (zira gördüğümüz gibi bu bir çelişkidir); eğer anlayış bunu bilecekse, Tanrı'dan bilmelidir ve bunu bilirse, bunu anlayamaz ve sonuç olarak da bilemez, zira mutlak olarak farklı olanı nasıl anlayabilsin? Eğer bu dolaysızca açık değilse, verdiği sonuçta daha açık olacaktır, zira Tanrı bir insandan mutlak olarak farklıysa, insan da Tanrı'dan mutlak olarak farklıdır – ama anlayış bunu nasıl kavrayacak? Bu noktada bir paradoksla karşı karşıya gibiyiz. Tanrı'nın farklı olan olduğunu bilmek için insanın Tanrı'ya ihtiyacı vardır, böylece insan Tanrı'nın kendisinden mutlak olarak farklı

olduğunu bilmeye başlar. Ama Tanrı bir insandan mutlak olarak farklı olacaksa, bunun temeli, insanın Tanrı'ya borçlu olduğu şeyde değil (zira böyle olduğu ölçüde ikisi birbirine yakındır), insanın kendine borçlu olduğu şeyde ya da kendi yaptığı şeydedir. Öyleyse bu farklılık nedir? Günahtan başka ne olabilir; zira bu farklılığa, mutlak farklılığa, bireyin kendisi neden olmuş olmalıdır. Bunu yukarıda bireyin hakikat yoksunu olduğunu ve kendi kusuru yüzünden öyle olduğunu söyleyerek ifade ettik ve bir jest olarak, ama içtenlikle, bunu kendisinin ortaya çıkarmasını ummanın ondan çok fazla şey beklemek olacağını kabul ettik. Şimdi yine aynı noktaya geldik. İnsan doğasının erbabı, farklı olanla karşılaştığında, neredeyse kendi kendisinden hayrete düştü; Tiphonos'tan daha tuhaf bir canavar mı yoksa içinde kutsal bir şey mi var artık bilmiyordu. Öyleyse onda eksik olan neydi? Başkalarının ona öğretemeyeceği gibi onun da başkalarına öğretemeyeceği, günah bilinci. Bunu ancak Tanrı öğretebilirdi – eğer öğretmen olmak istiyor idiyse. Ama bizim öykümüze göre Tanrı gerçekten öğretmen olmak istiyordu ve bunun için de birey onu tam olarak anlayabilsin diye bireyle eşitlik temelinde olmak istiyordu. Böylece paradoks daha da dehşetli oluyor; ya da aynı paradoks, kendisini iki şekilde mutlak olarak ortaya koyuyor – negatif olarak, günahın mutlak farklılığını öne çıkarmakla; pozitif olarak, bu mutlak farklılığı mutlak eşitlikte iptal etmeyi istemekle.

Ama böyle bir paradoks kavranabilir mi? Acele etmeyeceğiz; rekabet bir soruya verilecek cevap üzerine olduğunda ve mücadele yarış pistindekine benzemediğinde kazanan sürat değil, doğruluk olur. Anlayış elbette bu paradoksu düşünemez, ona kendi başına rastlayamaz ve paradoks ortaya konursa onu anlayamaz, yalnızca onun muhtemelen kendi çöküşü olacağını fark edebilir. Böyle olduğu ölçüde, anlayışın ona karşı güçlü itirazları vardır; ama diğer yandan, anlayış paradoksal tutkusuyla gerçekten de kendi çöküşünü

ister. Ama paradoks da anlayışın bu çöküşünü ister, böylece ikisi karşılıklı anlayış içindedir, ama bu anlayış yalnızca tutku anında vardır. Eksik bir metafor olsa da, erotik aşk durumunu düşünelim. Sevginin temelinde kendini sevme yatar; ama kendini sevmenin doruğunda, bu sevginin paradokslu tutkusu, kendi çöküşünü ister. Erotik aşk da bunu ister; dolayısıyla bu iki kuvvet tutku anında karşılıklı anlayış içindedir, bu tutku da tam olarak erotik aşktır. Öyleyse kendini sevip erotik aşktan kaçınan kişi, gerçekten kendi çöküşü olacağı için, bunu ne kavrayabilir ne de buna cesaret edebilir ise de, âşık niçin bunu düşünemesin? Erotik aşk tutkusunda durum böyledir. Elbette kendini sevme yenilmiştir, ama imha edilmeyip tutsak alınmıştır, erotik aşkın ganimetidir. Ne var ki yeniden canlılık kazanabilir, bu da erotik aşkın tinsel sınavı olur. Paradoksun anlayışla ilişkisinde de durum böyledir – bu tutkunun başka bir adı olsa da, ya da daha doğrusu, basitçe ona bir ad bulmaya çalışmamız gerekse de.

Ek

Paradoksa Kızgınlık (Akustik Bir Yanılsama)

Paradoks ve anlayış, farklılıklarının karşılıklı anlayışında buluşurlarsa, bu, erotik aşktaki anlayış gibi, mutlu bir karşılaşmadır – henüz ad vermediğimiz ve bir süre daha vermeyeceğimiz tutkunun mutluluğu. Karşılaşma karşılıklı anlayış içinde değilse, ilişki mutsuzdur ve anlayışın bu mutsuz aşkı, eğer ondan böyle söz edilebilirse (lütfen dikkat, o yalnızca yanlış anlaşılan kendini sevmeye kök salmış mutsuz aşka benzer; burada şansın gücü etkisiz kalır, analoji daha öteye uzatılamaz), daha özgül olarak *kızgınlık* terimiyle ifade edilebilir.

En temelde her kızgınlık bir maruz kalıştır.[1] Burada kızgınlık, o mutsuz aşka benzer. Kendini sevme (ki bunun bir maruz kalış olması zaten çelişki gibi görünmüyor mu?) en gözüpek yiğitlikte, hayranlık uyandıran bir eylemde kendini duyurduğunda dahi maruz kalıştır, yaralıdır ve bu yara-

1 Dilimiz kontrolsüz duygu durumunu [*Affekt*] doğru bir şekilde zihnin *maruz kalışı* [*Sinds lidelse*] olarak ifade eder, oysa "Affekt" sözcüğünü kullandığımızda genellikle bizi sarsan ihtilaçlı atılganlığı düşünürüz, bu yüzden de onun bir maruz kalış olduğunu unuturuz. Örneğin, küstahlık, cüret, vb. (y.n.)

nın acısıdır ki, eyleme benzeyen ve özellikle kendini sevme en çok bunu gizlediği için insanı kolayca aldatabilen, bu yanılsamalı güçlülük ifadesini verir. Gerçekten kendi sevgi nesnesini yere serdiğinde bile, katı bir aldırışsızlık kazanmak için kendini eziyetlerle disipline soktuğunda, kayıtsız kalmak için kendi kendine işkence ettiğinde bile, bunda başarılı olduğu için kendini muzafferane uçarılığa verdiğinde (ki en aldatıcı olanı bu biçimdir) bile – kendini sevme o zaman bile maruz kalıştır.

Kızgınlıkta da durum böyledir. Kendini nasıl ifade etmek isterse istesin, ruhsuzluk zafer kazandı diye bayram ettiğinde bile kızgınlık daima bir maruz kalıştır. Kızgın kişi, isterse ezilmiş halde ve neredeyse dilenci gibi gözünü paradoksa dikerek bir köşede ıstıraptan taş kesilmiş gibi otursun, hatta isterse alaycılık silahlarını kuşanıp zekâsının oklarını güya uzaktan savursun – yine de maruz kalmaktadır ve uzakta değildir. İsterse kızgınlık gelip kızgın kişiden son rahatlık ve neşe kırıntısını da götürsün, ya da isterse onu daha güçlü kılsın – kızgınlık yine de bir maruz kalıştır. O daha güçlülerle başa çıkmıştır; kızgın kişinin güçlü gibi duruşu ise beli kırılmış birinin duruşuna benzer ki bu ne de olsa kendine özgü bir esneklik sağlar.

Ne var ki maruz kalan kızgınlık ile etkin kızgınlık arasında pekâlâ ayrım yapabiliriz; ama maruz kalan kızgınlığın, kendisinin büsbütün ortadan kaldırılmasına izin veremeyecek olduğu ölçüde, her zaman etkin olduğunu (zira kızgınlık her zaman bir edimdir, olay değil), etkin kızgınlığınsa, her zaman, mıhlandığı çarmıhtan kendini kurtaramayacak ya da onu yaralayan oku çekip çıkaramayacak kadar zayıf olduğunu unutmadan.[2]

---

2 Her kızgınlığın bir maruz kalış olduğunu dil kullanınu da gösterir. "Kızdım" deriz, ki bu asıl olarak yalnızca durumu belirtir, ama aynı anlama gelmek üzere "bu beni kızdırdı" da deriz (maruz kalma ile edimde bulunmanın özdeşliği). Bunun Grekçe karşılığı, σκανδαλίζεσθαι'dir. Sözcüğün kökü σκάνδαλον'dur (gücendirme, hakaret), dolayısıyla da hakarete

Ama tam da kızgınlık bu şekilde maruz kalış olduğu için, keşif, deyim yerindeyse, anlayışa değil paradoksa aittir; zira doğru nasıl *index sui et falsi* [hem kendisinin hem de yanlışın kriteri][3] ise, paradoks da öyledir: Kızgınlık kendini anlamaz, paradoks tarafından anlaşılır.[4] Böylece kızgınlık kendini nasıl ifade ederse etsin, başka bir yerden –aslında karşı köşeden [ters yönden]– ses verse de içinde yankılanan paradokstur, bu da aslında akustik bir yanılsamadır. Ama paradoks *index* ve *judex sui et falsi* [hem kendisinin hem de yanlışın kriteri ve yargıcı] ise, kızgınlık, paradoksun doğruluğunun dolaylı bir sınanışı olarak görülebilir; zira kızgınlık, paradoksun bir tarafa ittiği hatalı hesaptır, hakikat yoksunluğunun sonucudur. Kızgın kişi, tıpkı bir başkasının taklidini yaparak onunla alay eden birinin herhangi bir şey meydana getirmeyip yalnızca diğerini yanlış bir şekilde kopya etmesi gibi, kendi doğasına göre değil, paradoksun doğasına göre konuşur. Kızgınlık ifadesi ne ölçüde tutkuda (edimde bulunan ya da maruz kalan) yuvalanmışsa, kızgınlığın paradoksa ne kadar borçlu olduğu, o ölçüde açıktır. Öyleyse kızgınlık, anlayışın ortaya koyduğu bir şey değildir – öyle olmaktan çok uzaktır, zira o durumda anlayışın paradoksu da ortaya koyabilmesi gerekirdi. Hayır, kızgınlık paradoksla *mevcudiyet kazanır* ve o *mevcudiyet kazanıyor* ise, burada yine her şeyin gerçekten çevresinde döndüğü an karşımıza çıkar. Özetleyelim. An'ı kabul etmezsek, Sokratik olana geri döneriz; oysa bir şey

---

uğramak anlamına gelir. Burada yön açıktır; hakaret eden değil, hakarete uğrayan, dolayısıyla da edilgin olan kızgınlıktır bu; gerçi hakarete uğrayan kendisi olduğu ölçüde de etkindir. Öyleyse, kızgınlık anlayışın kendisinden gelmemiştir; zira tek başına anlayışın geliştirdiği paradoksal hakaret, ne paradoksu ne de kızgınlığı keşfeder. (y.n.)

3 Spinoza, *Etik*, II, Önerme XLIII, Not: "Nasıl ışık hem kendisini hem karanlığı sergilerse, doğru da hem kendisinin hem yanlışın standardıdır." (ç.n.)

4 Bütün günahın cehalet olduğu şeklindeki Sokratik ilke de bu şekilde doğrudur; günah kendini hakikatte anlamaz, ama bu onun kendini hakikat yoksunluğunda isteyemeyeceği anlamına gelmez. (y.n.)

keşfetmek için tam da ondan ayrılmak istiyorduk. An varsayılırsa, paradoks ortaya çıkar; zira en kısaltılmış biçimiyle paradoksa an denebilir. An yoluyla, öğrenci hakikat yoksunu haline gelir; kendini bilen kişi, kendi hakkında şaşkınlığa düşer, kendinin bilgisi yerine günah bilincini edinir, vb. zira an kabul edilir edilmez, her şey yerli yerine oturur.

Psikolojik bakış açısından, kızgınlığın şimdi, daha etkin ve daha edilgin biçimler içinde, pek çok tonu olacaktır. Bunları betimlemek, buradaki düşüncelerin ilgisi dâhilinde değil; bununla birlikte, bütün kızgınlığın özünde anın bir yanlış anlaşılması olduğunu, zira onun gerçekten de paradoksa duyulan kızgınlık olduğunu, paradoksunsa an olduğunu unutmamak önemlidir.

Anın diyalektiği zor değildir. Sokratik bakış açısından an görülmeyecek ya da ayırt edilmeyecektir; var değildir, var olmamıştır ve olmayacaktır. Dolayısıyla öğrencinin kendisi hakikattir; vesile anı da, bir kitabın sonundaki, özünde kitaba ait olmayan başlık sayfası gibi, yalnızca bir jestten ibarettir. Karar anı ise *aptallıktır*;[5] zira zaman içindeki karar varsayılırsa, öğrenci daha önce hakikat yoksunudur (yukarıya bakınız), andaki bir başlangıcı gerekli hale getirense tam da budur. Kızgınlık ifadesi, anın, paradoksun, aptallık olduğudur – ki paradoksun iddiası da anlayışın saçma olduğudur, ama bu şimdi kızgınlıktan gelen bir yankı olarak çınlar. Yoksa anın hep askıda olduğu mu sanılıyor? Kişi *bekleyip gözler*, anın *büyük önem taşıyan, yolu gözlenmeye değecek bir şey* olduğunu düşünür, ama paradoks anlayışı saçma hale getirdiği için, anlayışın çok önemli saydığı şey, ayırt edici bir işaret değildir.

Kızgınlık, paradoksun dışında kalır; bunun temeli de şudur: *quia absurdum* [çünkü saçmadır].[6] Ama bunu anlayış keşfetmedi; zira tam tersine, onu paradoks keşfetti, şimdi de kızgınlıkta kendine tanık buluyor. Anlayış, paradoksun saç-

5 I Korintliler 1:23. (ç.n.)

6 Tertullian, *İsa'nın Bedeni Üstüne*, 5: "Tanrı'nın Oğlu öldü; buna her durumda inanılacaktır, çünkü saçmadır." (ç.n.)

ma olduğunu bildirir; ne var ki bu, karikatürden başka bir şey değildir; zira paradoks, gerçekten de paradokstur, *quia absurdum*. Kızgınlık, paradoksun dışında kalıp olasılıkları korur; oysa paradoks, en az mümkün olandır. Bir kez daha, onu keşfeden anlayış değildir; anlayış, paradoksu papağan gibi tekrarlar – ne kadar tuhaf görünürse görünsün; zira paradoksun kendisi şunu söyler: Komediler, romanlar ve yalanlar mümkün olabilir,[7] ya ben nasıl mümkün olabilirim? Kızgınlık paradoksun dışında kalır – şaşılacak bir şey yok, zira şaşılacak şey paradokstur. Bunu anlayış keşfetmedi; tam tersine paradoks anlayışı merak iskemlesine[8] buyur etti, soruyor: Şimdi neyi merak ediyorsun? Tam senin söylediğin gibi; ama hayret edilecek şey şu ki, sen bunun bir itiraz olduğunu sanıyorsun; ben yine de hakikati bir meleğin ya da havarinin ağzından işitmek yerine riyakâr birinin ağzından işitmeyi tercih ederim.[9] Anlayış hakir görülen, nefret edilen paradoks karşısındaki ihtişamıyla böbürlendiğinde, onu anlayış meydana getirmemiştir; meydana getiren, paradoksun kendisidir; paradoks, bütün ihtişamı, muhteşem kusurları[10] (*vitia splendida*) dahi anlayışa bırakır. Anlayış paradoksa acıyıp ona bir açıklama getirmesi için yardım etmek istediğinde, paradoks buna tahammül etmez, ama anlayışın bunu yapmasını uygun bulur; zira felsefeciler bunun için değil midir – doğaüstü şeyleri sıradan ve önemsiz hale getirmek için?[11] Anlayış paradoksu kafasına sokamadığında, bunun

---

7 J.G. Hamann, *Hamann'ın Yazıları*, I: "Yalanlar, komediler ve romanlar mümkün olmalıdır." (ç.n.)

8 Oyuna katılanlara birisi hakkında merak ettikleri sorulan bir çocuk oyunu. (ç.n.)

9 J.G. Hamann, *Hamann'ın Yazıları*, I: "Hakikati bir meleğin ya da havarinin ağzından işitmek yerine bir Farisinin ağzından işitmeyi tercih ederim." (ç.n.)

10 Lactantius, *Kutsal Kurumlar*, VI, 9. (ç.n.)

11 Shakespeare, *Yeter ki Sonu İyi Bitsin*, II, 3, Lafeu'nun sözleri: "Dediklerine göre mucizeler geçmişte kalmış, çünkü artık düşünürlerimiz varmış: Olağanı olağanüstü göstermek, aklınızı karıştırıp bildiklerimizi unutturmak için tabii." (ç.n.)

kökeni anlayışta değil, paradoksun kendisindedir;[12] anlayışa olsa olsa aynı şeye hem "evet" hem "hayır" diyebilecek (ki iyi teoloji değildir)[13] bir budala ve ahmak deme küstahlığı, yeterince paradokslu bir şeydir. Kızgınlıkta da durum böyledir. Paradoks hakkında söylediği her şeyi paradokstan öğrenmiştir; akustik bir yanılsamayı kullanıp, paradoksu kendisinin icat ettiğini ısrarla öne sürse dahi.

Ama biri şöyle diyor olabilir: "Gerçekten çok sıkıcısın. Baştan aşağı aynı öyküyü yeniden anlatmaktan başka bir şey yapmadın. Paradoksun ağzından söylediklerinin hiçbiri sana ait değil." – "Nasıl bana ait olabilirdi? Zira gerçekten de paradoksa aitler." – "Lütfen safsata yapma! Ne demek istediğimi pekâlâ biliyorsun. O sözler sana ait değil, ama çok tanıdık; kimlere ait olduklarını herkes bilir." – "Ah, sevgili dostum, bu söylediğin bana acı verecek sanıyorsun belki ama hiç öyle değil. Tam tersine, beni çok memnun etti; zira onları yazarken, kabul etmeliyim ki, korkudan titremiştim. Kendimi tanıyamıyordum; genellikle o kadar çekingen ve ürkek olan ben, böyle şeyler yazmaya nasıl cesaret edebildim, havsalam almıyordu. Ama bu sözler bana ait değilse, kimlere ait, söyle bakalım." – "Çok kolay. Birincisi Tertullian'dan; ikincisi Hamann'dan; üçüncüsü yine Hamann'dan; dördüncüsü Lactantius'un ünlü bir sözü; beşincisi Shakespeare'in *Yeter ki Sonu İyi Bitsin* komedisinin ikinci perdesinin üçüncü sahnesinden; altıncısı Luther'den; yedincisi de *Kral Lear*'den bir dize. Gördüğün gibi işimi bilirim; seni çaldığın mallarla nasıl yakalayacağımı da bilirim." – "Evet bunu çok iyi görüyorum. Ama söyle bana: Bütün bu adamlar paradoksun kızgınlıkla bir ilişkisinden söz etmediler mi? Ve lütfen şuna da

---

12 Martin Luther, *Galatyalılara Mektup Üstüne Yorum*, 3:6: "Paradokslu bir şekilde, Hıristiyan hem haklı hem haksızdır, hem kutlu hem kâfirdir, hem Tanrı'nın düşmanı hem Tanrı'nın çocuğudur. Kurtuluşun doğru yolunu anlamayan hiç kimse bu çelişkileri uzlaştıramaz." (ç.n.)

13 Shakespeare, *Kral Lear*, IV, 6, Lear'ın sözleri: "Söylediğim her şeye 'evet' ve 'hayır' demek! 'Evet' ve 'hayır' da iyi ilahiyat değildi." (ç.n.)

dikkat eder misin: Bu adamlar paradoksa kızgın değillerdi, tam da paradoksa sıkıca tutunan kişilerdi, ama yine de paradoksa kızan kendileriymiş gibi konuşuyorlardı; kızgınlıksa bundan daha çarpıcı bir ifade bulamaz. Paradoksun böylece kızgınlığın ağzındaki ekmeği kapar gibi görünmesi, onu zahmetleri karşılığında hiçbir şey elde edemeyen kazançsız bir sanat haline, yazara saldırmak isterken dalgınlıkla onu savunan bir hasım kadar tuhaf bir sanat haline getiriyor gibi görünmesi garip değil mi? Sana da öyle görünmüyor mu? Ama yine de kızgınlığın bir avantajı vardır: Farklılığı daha açık hale getirip etkisini artırır; zira henüz ad vermediğimiz o mutlu tutkuda, farklılık aslında anlayışla iyi geçinir. Bir üçüncüde birleşmek için, farklılık gereklidir; ama farklılık tam da şuydu ki, anlayış teslim oldu, paradoks da kendini verdi (*halb zog sie ihn, halb sank er hin* [yarı yarıya denizkızı çekti, yarı yarıya balıkçı gitti]).[14] Ve anlayış, elbette bir ad vereceğimiz o mutlu tutkuda yatar. Ama mutluluğumun bir adı olmasa da, bu onun en önemsiz kısmıdır – keşke mutlu olsam, başka bir şey istemem."

14 Goethe'nin *Balıkçı* şiirinden. (ç.n.)

IV

Çağdaş İzleyicinin Durumu

Demek ki (şiirimize devam edersek) Tanrı kendisini bir öğretmen gibi gösterdi. Bir hizmetkâr biçimini aldı; kendi yerine bir başkasını, bütünüyle güvendiği birini göndermek, onu tatmin edemezdi, kendi yerine krallığındaki en güvendiği kişiyi göndermesinin de o soylu kralı tatmin etmeyeceği gibi. Ama Tanrı'nın bir başka sebebi daha vardı; zira bir insanla diğeri arasındaki Sokratik ilişki, gerçekten de en yüksek, en hakiki ilişkidir. Dolayısıyla eğer Tanrı kendisi gelmeseydi, her şey Sokratik olarak kalırdı; an'a sahip olmazdık ve paradoksu ele geçiremezdik. Ama hizmetkâr biçimi, üste giyilen bir şey değil, gerçek bir biçimdir; parastatik bir beden değil, gerçek bir bedendir ve Tanrı, her şeye kadir sevgisinin her şeye kadir kararıyla bir hizmetkâr haline geldiği saatten itibaren, deyim yerindeyse, kendi kararının tutsağı olmuştur, artık (gevşek konuşmayı sürdürürsek) istese de istemese de devam etmek zorundadır. Kimliğini ele veremez; o soylu kralın aksine, aslında kral olduğunu aniden açığa vurma olanağına sahip değildir, ki bu olanağa sahip olmak kralın mükemmelliği değildir; kendisinin ve kararının güçsüzlüğünü, olmak istediği şey haline gelmeye aslında yetenekli olmadığını gösterir yalnızca. Tanrı kendi yerine bir

başkasını gönderemese de, herhâlde öğrenciyi haberdar edecek birini önceden gönderebilir.[1] Elbette bu kişi, Tanrı'nın ne öğretmek istediğini bilemez; çünkü Tanrı'nın mevcudiyeti, öğreteceği şey için ilineksel değil, özseldir. Tanrı'nın insan biçiminde –aslında alt sıradan bir hizmetkâr biçiminde– mevcudiyeti, tam da öğrettiği şeydir; koşulu da (bkz. I. Bölüm) Tanrı'nın kendisi sağlamalıdır; aksi halde öğrenci hiçbir şey anlayamaz. Önceden gönderilen haberci yoluyla öğrenci haberdar olabilir, ama bundan fazlası olamaz.

Ne var ki Tanrı insanları aldatmak için hizmetkâr biçimini almadı; dolayısıyla amacı tek bir kişinin bile bunu bilmeyeceği şekilde dünyada dolaşmak olamaz. Herhâlde kendisi hakkında bir şeyin anlaşılmasına izin verecektir; gerçi kavranabilirlik uğruna yapılacak hiçbir düzenleme, koşulu almamış kişiye özünde yardımcı olmaz; dolayısıyla da, gerçekte bu anlayış ondan kendi iradesine rağmen, zorla çekip alınır; bu ise öğrenciyi yakına çekebileceği kadar uzaklaştırabilir de. Tanrı kendini alçalttı, bir hizmetkâr biçimini aldı,[2] ama elbette belli birinin hizmetinde bir hizmetkâr olarak yaşamaya, efendisine ve birlikte iş gördüğü kişilere kim olduğunu fark ettirmeden görevlerini yerine getirmeye başlamadı; böyle bir gazabı Tanrı'ya atfetmeye cüret edemeyiz. Nitekim onun bir hizmetkâr biçiminde olmasının tek anlamı, alt sıradan bir insan olması, yumuşak giysilerle[3] ya da herhangi bir başka dünyevi avantajla kendisini insan kalabalığından ayrı tutmayan bir adam olması, başka insanların ve hatta kendini alçalttığında geride bıraktığı sayısız meleğin[4] ayırt edemediği biri olmasıdır. Ama alt sıradan bir insan olsa da, insanların genellikle ilgilendiği şeylerle ilgilenmiyordu. Bu dünyanın mallarını yönetmekle ya da dağıtmakla ilgilenme-

1 Luka 3:16 (ç.n.)
2 Filipililer 2:7-8. (ç.n.)
3 Luka 7:25. (ç.n.)
4 Matta 26:53. (ç.n.)

den, hiçbir şeye sahip olmayan ve hiçbir şeye sahip olmak istemeyen biri olarak, kendi yolunda gidiyordu; geçimi hususunda havadaki kuşlar kadar,[5] ev bark hususunda deliği ya da yuvası olmayanlar kadar kaygısızdı.[6] Ölüler gömülürken hazır bulunmakla da ilgilenmiyordu;[7] insanların genellikle dikkatini çeken şeyler ona cazip gelmiyordu; hiçbir kadına bağlı değildi, hiçbir kadına onu memnun etmeyi isteyecek kadar tutulmamıştı; onu izleyenlerin sevgisinden başka bir şey istemiyordu. Bütün bunlar çok güzel görünüyor, ama aynı zamanda uygun mu? Tanrı böylece kendisini insanların genel durumunun üzerine yükseltmiyor mu? İnsanın kuş kadar kaygısız olması, üstelik kuşlar gibi yiyecek bulmak için şuraya buraya uçmaması doğru mudur? Ertesi günü düşünmemeli miydi? Tanrı'yı başka türlü kurgulayamayız, ama kurgu neyi kanıtlar? Böyle başıboş, nerede akşam orada sabah dolaşmak caiz midir? Soru şudur: Bir insan da aynı şeyi ifade edebilir mi? Zira aksi halde, Tanrı özünde insani olanı gerçekleştirmemiş demektir. Evet, bunu yapabilecek durumdaysa, yapması caizdir de. Eğer yiyecek-içecek bulmayı aklına dahi getirmeyeceği ölçüde *tinin* hizmetine dalabiliyorsa; bu yoksunluğun ilgisini başka tarafa çekmeyeceğinden, bu güçlüklerin sağlığını bozup daha fazla anlamayı istemeden önce çocukluk derslerini anlamamış olmasından pişmanlık duymasına yol açmayacağından eminse evet, bunu yapması gerçekten de caizdir ve bu durumda büyüklüğü, zambağın sakin güveninden[8] daha muhteşemdir.

Öğretmenin böyle her şeyi unutup kendini işine vermesinin yüceliği, kalabalığın zaten dikkatini çekmiş olacaktır; öğrenci de herhâlde onlar arasında bulunacak ve herhâlde insanların daha alt sınıfına mensup olacaktır; zira daha akıllı

5 Matta 6:25-26. (ç.n.)
6 Matta 8:20. (ç.n.)
7 Matta 8:22. (ç.n.)
8 Matta 6:28. (ç.n.)

ve bilgili olanlar elbette öğretmene kurnaz sorular soracak, onu sohbetlere davet edecek ya da sınava sokacaklar, bundan sonra ona ayrıcalıklı bir konum ve gelir sunacaklardır.

Öyleyse Tanrı'yı kendini gösterdiği şehirde (hangisi olduğu önemsiz) dolaşırken buluyoruz; öğretisini ilan etmek onun hayatındaki tek zarurettir, onun yiyeceği ve içeceğidir.[9] İşi öğretmektir, dinlencesi de öğrencileriyle ilgilenmektir. Arkadaşı yoktur, akrabası yoktur, ama öğrencileri onun erkek ve kız kardeşleridir.[10] Hemen meraklı kalabalığı tuzağına düşürecek bir söylentinin çıkarılacağını anlamak kolaydır. Nerede görseler, öğretmenin çevresinde toplanmakta,[11] onu merakla seyredip dinlemekte, başkalarına onu görüp dinlediklerini anlatmak için sabırsızlanmaktadırlar. Öğrenci bu meraklı kalabalık mıdır? Asla. Ya da o şehrin profesyonel öğretmenlerinden biri onun tartışma ve polemik güçlerini sınamak için kendini gizleyerek Tanrı'ya gelmişse,[12] öğrenci o mudur? Asla. Eğer kalabalık ve o profesyonel öğretmen bir şey *öğrenirse*, Tanrı bunun yalnızca vesilesi olur ve bu tamamen Sokratik anlamda böyledir.

Tanrı'nın görülmesi artık pazar yerinde, evlerde, şûra toplantılarında, hükümdarın sarayında günün haberidir; bir sürü boş konuşmanın ve belki bu arada daha ciddi düşüncelerin vesilesidir. Ama öğrenci için günün haberi, kendisinden başka bir şeyin, hatta Sokratik dürüstlükle kendi içine dalmasının vesilesi değildir – hayır, bu haber ebedi olandır, ebediyetin başlamasıdır. Günün haberi ebediyetin başlamasıdır! Eğer Tanrı bir handa doğurulmasına, çaputlara sarılmasına, bir yemliğe yatırılmasına izin vermişse[13] – bu, varsaydığımız durumdaki gibi, günün haberinin ebediyetin kundak bezleri olmasından, ebediyetin edimsel biçimi olmasından, öyle

---

9 Yuhanna 4:34. (ç.n.)
10 Matta 12:49-50. (ç.n.)
11 Matta 4:25, vb. (ç.n.)
12 Yuhanna 3:1-15. (ç.n.)
13 Luka 2:7. (ç.n.)

ki, *anın* aslında ebediyet kararı olmasından daha mı büyük bir çelişkidir? Bunu anlamanın koşulunu Tanrı sağlamazsa, öğrencinin aklına nereden gelir? Ama *anın* sonucu olarak koşulu Tanrı'nın sağladığı zaten açıklandı; anın paradoks olduğu, bu olmazsa daha ileriye değil, Sokrates'e geri gideceğimiz de gösterildi.

Tam burada tarihsel bir hareket noktasının, öğretmenle çağdaş izleyici için de bir konu olduğunun açıklık kazandığından emin olmamız gerekiyor; zira bundan burada emin olmazsak, ileride (Bölüm V) sonraki izleyici diyeceğimiz izleyicinin durumunu ele aldığımızda, aşılmaz bir güçlükle karşılaşırız. Çağdaş izleyici de kendi ebedi bilinci için tarihsel bir hareket noktası bulur; zira bir vesile an'ı olmak niyetinde olmayan tarihsel olayla çağdaştır ve bu tarihsel olayın niyeti, onu sırf tarihsel olmayan bir şekilde ilgilendirmek, onun ebedi mutluluğunun koşulu olmaktır. Gerçekten (sonuçları tersine çevirelim), durum böyle değilse, öğretmen Tanrı değildir, yalnızca bir Sokrates'tir; hatta Sokrates gibi davranmazsa bir Sokrates dahi değildir.

Öyleyse öğrenci bu paradoksun bir anlayışına nasıl ulaşır; zira öğrencinin paradoksu anlaması gerektiğini değil, bunun paradoks olduğunu anlaması gerektiğini söylüyoruz yalnızca. Bunun nasıl meydana geldiğini zaten gösterdik. Anlayış ve paradoks birbiriyle an'da mutlu bir şekilde karşılaştığında, anlayış yana çekilip paradoks kendini verdiğinde meydana gelir ve üçüncü bir şey, bunun içinde meydana geldiği şey (zira anlayış yoluyla meydana gelmez, çünkü anlayışa yol verilir; paradoks yoluyla da meydana gelmez, çünkü paradoks kendini verir – sonuç olarak, üçüncü *bir şeyde* meydana gelir), bu bizim için bir ad sorunu olmasa da şimdi ad vereceğimiz o mutlu tutkudur. Ona *iman* diyeceğiz. Öyleyse bu tutku, paradoksun sağladığı, yukarıda sözü edilen koşul olmalıdır. Şunu unutmayalım: Eğer koşulu paradoks sağlamıyorsa, o zaman koşula öğrenci sahiptir; ama öğrenci

koşula sahipse, *eo ipso* kendisi hakikattir, an ise yalnızca vesilenin an'ıdır (bkz. I. Bölüm).

Çağdaş öğrenci için ayrıntılı tarihsel bilgilere ulaşmak kolaydır. Ama Tanrı'nın doğumuyla ilgili olarak, onun da sonraki izleyiciyle aynı durumda olacağını unutmayalım; bu konuda mutlak olarak kesin tarihsel bilgide ısrar edersek, bu bilgiye yalnızca bir tek insan, yani Tanrı'nın kendisini doğurmasına izin verdiği kadın sahiptir. Sonuç olarak, çağdaş öğrencinin tarihsel olaya kendi gözleriyle tanıklık etmesi kolaydır, ama sorun şu ki, tarihsel bir olayı bilmek –aslında bütün tarihsel olayları görgü tanıklığının güvenilirliğiyle bilmek– tanığı hiçbir şekilde izleyici yapmaz; bu da anlaşılır bir şeydir, çünkü bu bilgi onun için tarihsel bilgiden fazla bir anlama gelmez. Daha somut anlamdaki tarihsel bilginin burada önemli olmadığı çok açıktır; burada cehaletin işe karışmasına, deyim yerindeyse olguları peş peşe tahrip etmesine, tarihsel olanı, tarihsel olarak imha etmesine izin verebiliriz – paradoks hâlâ ortadadır, yeter ki ebediyet için hareket noktası olarak an'a bir şey olmasın.

O öğretmenin yanında olabilmek için uykusunu dahi mümkün olabilecek en kısa süreye sığdırmış bir çağdaş bulunsaydı, bu kişi camgözün yanında gezen pilot balığından daha büyük bir ısrarla öğretmenin yanından ayrılmasaydı, hizmetindeki yüzlerce gizli ajan öğretmeni her yerde gözleyip öğrendiklerini akşamları bu kişiye rapor etseydi, bu kişi öğretmen hakkında en küçük ayrıntının dahi yazılı olduğu bir dosyaya sahip olsaydı, neler söylediğini, günün her saatinde nerede olduğunu bilseydi, çünkü şevki ona en küçük ayrıntıyı dahi önemli gibi gösterseydi – böyle bir çağdaş, bir izleyici olur muydu? Asla. Biri onu tarihsel bakımdan güvenilmezlikle suçlasaydı ellerini yıkayabilirdi,[14] ama işte o kadar. Eğer bir başkası, yalnızca o öğretmenin bazı vesilelerle ortaya koyduğu öğretiyle ilgilenseydi, onun ağzından

14 Matta 27:24. (ç.n.)

çıkan her öğretici sözcüğü günlük ekmeğinden daha değerli saysaydı,[15] yüzlerce adam tutup onun her hecesini hiçbir şey kaybolmadan[16] kayda geçirseydi, onun öğrettiklerinin en güvenilir versiyonunu ortaya çıkarmak için adamlarıyla kılı kırk yaran müşaverelerde bulunsaydı – böylece bir izleyici olur muydu? Asla – Platon'un Sokrates'in bir izleyicisinden başka bir şey olmasından daha fazla değil. Eğer yurdundan uzakta yaşayan, ama öğretmenin ancak bir ya da iki günlük ömrü kalmışken yurduna dönen bir çağdaş bulunsaydı, bu kişinin işleri onu öğretmeni görmekten alıkoysaydı, ancak öğretmen son nefesini vermek üzereyken olay yerine ulaşsaydı, ama o an bu kişi için ebediyet kararının anı olsaydı, tarihsel cehaleti bu kişinin bir izleyici olmasını engeller miydi? Birinci çağdaş için, öğretmenin hayatı yalnızca tarihsel bir olay olurdu; ikinci çağdaş için, öğretmen onun kendini anlamasının vesilesi olurdu ve bu kişi o öğretmeni unutabilirdi (bkz. I. Bölüm), çünkü kendini ebedi olarak anlamanın aksine, öğretmen hakkındaki bilgi, ilineksel ve tarihsel bir bilgidir, bir bellek sorunudur. Ebedi olanla tarihsel olan birbirinden ayrı kaldığı sürece, tarihsel olan yalnızca bir vesiledir. Öyleyse bu hevesli öğrenci, bir izleyici olacak kadar ilerlememiş olsa da, o öğretmene ne kadar çok şey borçlu olduğunu o kadar sık ve o kadar kuvvetle ifade ediyorsa, öyle ki, methiyeleri neredeyse sonu gelmez, neredeyse paha biçilmez yaldızlarla süslüyse –ve kendisi için öğretmenin yalnızca bir vesile olduğunu açıklamaya çalıştığımız zaman bize öfkelenmişse– ne bu methiyelerin ne de bu öfkenin bizim düşüncelerimize bir yararı vardır; zira bunların ikisi de aynı temele dayanır: Bu kişi anlamaya dahi cesareti olmadığı halde, daha ileri gitme pervasızlığından yoksun olmak istemiyordu. Evlerin çatısından abartılı sözlerle konuşup yaygara ederek[17] kişi yalnızca kendisinin ve başkalarının gözünü

15 Matta 4:4. (ç.n.)

16 Yuhanna 6:12. (ç.n.)

17 Bkz. Platon, *Şölen*, 215 d-e (Alkibiades'in Sokrates'e övgüleri). (ç.n.)

boyar – kendisini ve başkalarını gerçekten düşüncelere sahip olduğuna (zira bunları bir başkasına borçludur) inandırdığı ölçüde. Çoğu zaman iltifatın maliyeti olmazsa da, bu kişinin iltifatlarının fiyatı yüksektir, çünkü belki gözyaşlarından ve başkalarını gözyaşı dökmeye sevk etme kapasitesinden de yoksun olmayan bu heyecanlı şükran ifadesi bir yanlış anlamadır, çünkü böyle bir kişi düşüncelerini kimseye borçlu olmadığı gibi, sığ konuşmalarını da kimseye borçlu değildir. Ne yazık, Sokrates'e çok şey borçlu olmayı isteyecek kadar kibar kaç kişi yaşamıştır – ona hiçbir şey borçlu olmadığı halde! Sokrates'i en iyi anlayan kişi, özellikle ona hiçbir şey borçlu olmadığını anlar; Sokrates de bunu tercih eder ve bunu tercih edebilmek güzeldir. Sokrates'e çok şey borçlu olduğunu düşünen kişi, Sokrates'in bu borcu sildiğinden emin olabilir; zira Sokrates, bu kişiye böyle sömüreceği bir sermaye verdiğini öğrendiğine kesinlikle üzülmüştür. Ama yapının bütünü Sokratik değilse –ki biz olmadığını kabul ediyoruz– öğrenci o öğretmene *her şeyi* borçludur (Sokrates'e her şey borçlu olunamaz; zira o, kendisinin de söylediği gibi, *doğuramaz*) ve bu ilişki, evlerin çatısından abartılı sözlerle konuşup yaygara ederek ifade edilemez, ancak iman dediğimiz, nesnesi paradoks olan o mutlu tutkuda ifade edilebilir – ama bu paradoks, çelişkilerin özgül bir bileşimidir: Tarihsel olanın ebedileştirilmesi ve ebedi olanın tarihselleştirilmesidir. Her kim paradoksu herhangi bir başka şekilde anlarsa, onu açıklamanın onurunu elinde tutabilir – onu anlamakla yetinmeyi istememekle kazanacağı bir onur.

Öyleyse (anlayışa yol vermenin içerimlerine dikkat çekmek gerekiyorsa) imanın bir bilgi olmadığını görmek kolaydır; zira bütün bilgi, ya ebedi olanın bilgisidir ki geçici ve tarihsel olanın burada yeri yoktur, ya da sırf tarihsel bilgidir – ve hiçbir bilgi, ebedi olanın tarihsel olduğu saçmalığını kendisine nesne diye alamaz. Spinoza'nın öğretisini kavrarsam, onu kavradığım anda Spinoza ile değil, öğretisiyle meş-

gul olurum; bir başka zaman da Spinoza ile tarihsel olarak meşgul olurum. Oysa izleyici, imanda, o öğretmenle öyle bir ilişki içindedir ki, onun tarihsel mevcudiyetiyle ebedi olarak meşgul olur.

Şimdi yapının kabul ettiğimiz gibi olduğunu farz edersek (ki aksi halde Sokrates'e geri döneriz), yani öğrenciye koşulu öğretmenin kendisinin sağladığını kabul edersek, imanın nesnesi, *öğreti* değil, *öğretmen* olur; zira Sokratik olanın özü, öğrencinin bizzat hakikat olması ve koşula sahip olmasıyla öğretmeni bir tarafa itebilmesidir. Gerçekten, insanlara bunu yapabilmeleri için yardımcı olmak, Sokrates'in sanatını ve kahramanlığını oluşturur. Öyleyse iman, her zaman sıkıca öğretmene tutunmalıdır. Ama öğretmen koşulu verebilmek için Tanrı olmalı, öğrencinin koşula sahip olmasını sağlamak için de insan olmalıdır. Bu çelişki ise imanın nesnesidir, paradokstur, an'dır. Tanrının insana koşulu önceden ve ebediyen vermiş olduğu, ebedi Sokratik varsayımdır; bu, zamanla düşmanca çatışmaz, zamansallık kategorileriyle aynı ölçüye vurulamaz. Ama çelişki şudur ki, öğrenci koşulu an'da alır ve bu koşul, ebedi hakikati anlamanın koşulu olduğu için, *eo ipso* ebedi koşuldur. Eğer yapı bu değilse, Sokratik hatırlamayla baş başa kalırız.

Öyleyse (anlayışa yol vermenin sonuçlarına dikkat çekmek gerekiyorsa) imanın istemli bir edim olmadığını görmek kolaydır; zira bütün insan istemi, her zaman koşul içinde etkilidir. Örneğin bunu istemeye cesaretim varsa, Sokratik olanı anlarım, yani kendimi anlarım, çünkü Sokratik bakış açısından koşula sahibim ve şimdi de bunu isteyebilirim. Ama koşula sahip değilsem (ki Sokratik olana geri gitmemek için bunu kabul ediyoruz), bütün istemim boşunadır; gerçi koşul bir kez verildiğinde, Sokratik olan için geçerli ne varsa, yine geçerlidir.

Çağdaş öğrenci, daha sonraki öğrencinin kıskanmaktan başka elinden bir şey gelmeyeceği bir avantaja sahiptir. Gidip

öğretmeni gözlemleyebilir – peki o zaman gözlerine inanabilir mi? Evet, niçin inanmasın? Ama böylece bir izleyici olduğuna inanabilir mi? Asla; zira gözlerine inanıyorsa, aslında aldanıyordur, zira Tanrı dolaysızca bilinemez. O zaman gözlerini kapayabilir mi? Elbette. Ama kaparsa çağdaş olmanın avantajı nedir? Hem gözlerini kaparsa, herhâlde Tanrı'yı hayal edecektir. Ama bunu kendi başına yapabiliyorsa, o zaman gerçekten de koşula sahip demektir. Hayal ettiği, ruhun içsel gözüne görünen bir biçim olacaktır; ona bakarsa, gözlerini açar açmaz karşısında gördüğü hizmetkâr biçimi onu gerçekten rahatsız edecektir. Devam edelim. Bildiğimiz gibi o öğretmen ölür. Öyleyse artık ölüdür onunla çağdaş kişi ne yapacaktır? Belki onun bir portresini yapmıştır, hatta belki yaşın ve zihinsel tutumların öğretmenin dış biçiminde meydana getirdiği her değişikliği tam olarak yansıtan ve betimleyen bir dizi resme sahiptir; bu resimlere bakıp öğretmenin öyle göründüğüne kendi kendini ikna ettiğinde gözlerine inanabilir mi? Eh niçin inanmasın? Ama böylece bir izleyici olur mu? Elbette hayır. Ama Tanrı'yı hayal etmeye çalışabilir. Ne var ki Tanrı hayal edilemez; bir hizmetkâr biçiminde olmasının sebebi tam da budur. Bununla birlikte, hizmetkâr biçimi bir aldatmaca değildir; zira öyle olsaydı o an, an olmazdı, bir ilineksellik, bir benzerlik olurdu ki bu ebedi olanla karşılaştırıldığında bir vesile olarak sonsuzca sönüp gider. Öğrenci Tanrı'yı kendi başına hayal edebilseydi, o zaman koşula kendisi sahip olurdu, o zaman da Tanrı'yı hayal etmesi için gereken tek şey, kendisine hatırlatılması olurdu ki bu da, kendisi farkında olmasa dahi pekâlâ yapılabilirdi. Ama durum böyleyse, bu hatırlatıcı hemen öğrencinin ruhundaki ebedi olanakta bir atom haline gelerek sönüp gider; bu olanak şimdi edimsel hale gelmiştir, ama bu durumda da edimsel olarak kendini ebediyette varsaymıştır.

Öyleyse öğrenci nasıl mümin ya da izleyici haline gelir? Anlayışa yol verilip öğrenci koşulu aldığı zaman. Bunu ne

zaman alır? An'da. Bu koşul neyin koşuludur? Ebediyeti anlamasının. Ama böyle bir koşul elbette ebedi bir koşul olmalıdır. – Dolayısıyla, öğrenci anda ebedi koşulu alır, bunu da anda ebedi koşulu almış olmasından bilir; zira aksi halde, koşula ebediyetten sahip olduğunu yalnızca hatırlar. Öğrenci koşulu anda alır ve öğretmenin kendisinden alır. Koşulu öğretmenden almasaydı dahi, tebdil kıyafet içindeki Tanrı'yı tanıyacak kadar kurnaz olduğuna dair bütün o evlerin çatısından abartılı sözlerle konuşup yaygara etmeler, onu kendi içinde keşfedebildiği, zira ne zaman öğretmene baksa kendini tuhaf hissettiği, o öğretmenin sesinde ve çehresinde bir şey olduğu, vb. vb. bütün bunlar boş laftır; bunlarla kimse izleyici olmaz, ancak Tanrı'yla alay eder.[18]

O biçim, tebdil kıyafet değildir; Tanrı, sevgisi gibi her şeye kadir kararıyla, tıpkı en alt sıradan kişi gibi olmayı istediyse, hiçbir hancı ya da felsefe profesörü, Tanrı'nın kendisi ona koşulu vermedikçe, bir şey keşfedebilecek kadar zeki olduğunu sanmasın. Ve Tanrı bir hizmetkâr biçiminde, her şeye kadir elini uzattığı zaman, bunu görüp hayretler içinde kalan kişi, hayret etti diye ve öyküsüne hayret eden başkalarını da etrafına toplayabildi diye izleyici olduğunu sanmasın. Eğer koşulu Tanrı'nın kendisi vermiyorsa, öğrenci, farkında olmasa da, Tanrı'yla ilgili durumu daha başından beri biliyordur ve o alternatif, Sokratik dahi değil, ondan sonsuz derecede aşağı bir şeydir.

Ama izleyici için, dışsal biçim (ayrıntıları değil) önemsiz değildir. O, izleyicinin gördüğü ve kendi elleriyle dokunduğu

18 Tanrı'yı doğrudan doğruya bilinebilir hale getirdiğini iddia eden bütün nitelemeler, kuşkusuz, birer kilometre taşıdır, ama ilerlemeyi değil, gerilemeyi gösterir; paradoksa doğru giden değil, paradokstan uzaklaşan, Sokrates'e ve Sokratik cehalete doğru giden bir hareketin işaretidir. İngiltere'ye giden bir adamın başına gelenlerin tinsel dünyada da olmaması için çok dikkat edilmelidir: Adam yolda karşısına çıkan bir İngiliz'e o yolun Londra'ya gidip gitmediğini sormuş. İngiliz, "Evet, gider," demiş, ama adam bir türlü Londra'ya ulaşamamış, çünkü İngiliz ona yönünü değiştirmesi gerektiğini, Londra'nın ters tarafta olduğunu söylememiş. (y.n)

şeydir;[19] ama öğretmeni bir gün sokakta görüp de hemen tanımayınca, hatta bir süre yanında yürüdüğü halde onun kim olduğunu fark etmeyince[20] mümin olmaktan çıkması kadar önemli de değildir. Ama Tanrı, izleyiciye onu görmesinin koşulunu verdi ve izleyici için iman gözlerini açtı. Ne var ki bu dışsal biçimi görmek, dehşet verici bir şeydi: Onunla aramızdan biri gibi yarenlik etmek ve imanın bulunmadığı her an yalnızca hizmetkâr biçimini görmek! Öğretmen ölüp izleyiciden ayrıldığında, bellek herhâlde bu biçimi üretecektir; ama izleyici bu sayede değil, öğretmenden koşulu alması sayesinde inanır; dolayısıyla hatırlamanın güvenilir resminde yine Tanrı'yı görür. Her şeyden önce hakikat yoksunu olduğunu anladığına göre, koşul olmasaydı hiçbir şey görmeyeceğini bilen izleyicinin durumu böyledir.

Ama öyleyse, iman da paradoks kadar paradokslu değil midir? Tamamen öyledir. Yoksa nasıl nesnesini paradoksta bulup onunla ilişkisinde mutlu olabilirdi? İmanın kendisi bir mucizedir ve paradoks için doğru olan her şey, iman için de doğrudur. Ama bu mucize içinde, her şey yine Sokratik olarak yapılanmıştır; ama mucize asla iptal edilmez – ebedi koşulun zaman içinde verilmesi mucizesi. Her şey Sokratik olarak yapılanmıştır, zira bir çağdaşla diğeri arasındaki ilişki, ikisinin de mümin olması koşuluyla tamamen Sokratiktir: Biri diğerine hiçbir şey borçlu değildir, ama ikisi de Tanrı'ya her şeyi borçludur.

***

Belki biri şöyle diyor: "Öyleyse çağdaş olmak, çağdaş kişiye hiçbir avantaj sağlamıyor; oysa Tanrı'nın kendini göstermesi hususunda senin kabul ettiklerini kabul edersek, onu gören ve işiten çağdaş kuşağı kutlu saymak doğal görünüyor." – "Evet, çok doğal; herhâlde o kadar doğal ki, o

19 I. Yuhanna 1:1. (ç.n.)
20 Luka 24:13-16. (ç.n.)

kuşak da kuşkusuz kendisini kutlu sayıyordu.[21] Bunu kabul edelim; zira aksi halde, o kuşak elbette kutlu olmaz, bizim methiyemiz de yalnızca, aynı koşullarda farklı şekilde hareket eden birinin de kutlu olabileceğini söyler. Ama durum böyleyse, buna daha yakından baktığımızda, methiyemiz önemli ölçüde değişebilir; gerçekten nihayetinde baştan sona müphem hale gelebilir. Eski kayıtlarda okuduğumuz gibi, bir imparatorun düğününde sekiz gün sekiz gece eşi benzeri görülmemiş kutlamalar yapıldığını farz edelim. Bol bol sunulan en seçkin yiyeceklerin keyfini artırmak üzere, havaya parfümler saçılmış, çalgıların, şarkıların sesi gece gündüz susmamış olsun. Gece gündüz, zira meşaleler geceleri gündüz gibi aydınlatmış olsun – ama ister gün ışığında ister meşalelerin ışığında, imparatoriçe her ölümlü kadından daha güzel, daha zarif görünüyor olsun. Bütün bu olay sanki büyülü gibi, en cesur iradenin daha da cesur başarısı kadar muhteşem olsun. Bunun gerçekten olduğunu, ama bizim elimizde bunun olduğuna dair yarım yamalak bir kayıttan başka bir şey bulunmadığını farz edelim. İnsani açıdan konuşursak, bu olayın çağdaşlarını niçin talihli saymayalım; yani gören, işiten, dokunan çağdaşlarını – aksi halde çağdaş olmanın ne yararı var? Ne de olsa, imparatorun düğününün ihtişamı ve eğlencelerin bolluğu, hemen ve dolaysızca görülebilecek, dokunulabilecek şeylerdi – dolayısıyla kim bu olayın kesin anlamda çağdaşı olsaydı, elbette bunları görür ve memnun olurdu. Ama şimdi de ihtişamın farklı türden bir ihtişam olduğunu, dolaysızca görülemeyecek bir şey olduğunu farz edelim – bu durumda çağdaş olmanın ne yararı olurdu? Ne de olsa kişi ihtişamla çağdaş olmaz. Elbette böyle bir çağdaşa mutlu denemez, gözleri ve kulakları övülemez, çünkü o çağdaş olmazdı, ihtişamın hiçbir tarafını görmemiş ve işitmemiş olurdu; zaman ve fırsat (dolaysızlık anlamında) ondan esirgendiği için değil, en zengin görme ve işitme fırsat-

21 Luka 11:27-28. (ç.n.)

larına sahip olmuş ve hatta bunları (dolaysızlık anlamında) kullanmazlık etmemiş olsa dahi eksik olabilecek başka bir şey yüzünden. Ama birinin çağdaş olmadan çağdaş olabileceğini söylemek, sonuç olarak da birinin çağdaş olabileceğini ama yine de avantajlarını (dolaysızlık anlamında) kullansa dahi çağdaş olmayabileceğini söylemek ne anlama gelir – bir öğretmenle ve hele ki o türden bir öğretmenle dolaysızca çağdaş olunamayacağından, gerçek çağdaşın dolaysız çağdaşlık sayesinde değil de başka bir şey sayesinde çağdaş olduğundan başka? Nitekim bir çağdaş, çağdaş olmasına rağmen çağdaş olmayabilir; sahici çağdaş, dolaysız çağdaşlık sayesinde sahici çağdaş değildir; öyleyse çağdaş (dolaysızlık anlamında) olmayan biri, bir çağdaşı sahici bir çağdaş haline getiren bu başka şey yoluyla çağdaş olabilmelidir. Ama çağdaş (dolaysızlık anlamında) olmayan biri, elbette daha sonra gelen biridir; sonuç olarak daha sonra gelen biri, sahici çağdaş olabilmelidir. Yoksa çağdaş olmak başka bir şey mi; bizim methiyeler düzdüğümüz çağdaş, şunu söyleyebilecek biri mi: 'Onun yanında yiyip içtim; o öğretmen bizim sokaklarımızda öğretti;[22] onu birçok kez gördüm; düşük bir aileden gelen, etkileyici olmaktan uzak biriydi; onda olağanüstü bir şey olduğuna pek az kişi inanırdı; bu olağanüstü şey neyse, ben kesinlikle keşfedemedim; gerçi çağdaş olmaya gelince, ben de herkes kadar onun çağdaşıydım.' Yoksa çağdaş olmak bu anlama mı geliyor; çağdaş kişi, bir başka hayatta Tanrı'yla karşılaşıp çağdaşlığından söz açarsa, Tanrı'nın şöyle diyeceği biri mi: 'Seni tanımıyorum.'[23] Ve gerçekten böyle oldu; tıpkı o çağdaşın da öğretmeni tanımadığı gibi – onu ancak mümin (yani dolaysız olmayan çağdaş) tanıyabilir; koşulu Tanrı'nın kendisinden alan, dolayısıyla da hem tanınan hem tanıyan[24] biri."

---

22 Luka 13:26. (ç.n.)

23 Luka 13:27. (ç.n.)

24 I Korintliler 13:12. (ç.n.)

"Dur biraz. Bu şekilde konuşmaya devam edersen, tek laf edemeyeceğim. Doktora tezini savunur gibi konuşuyorsun – aslında kitap gibi konuşuyorsun ve talihsizliğin şurada ki, belli bir kitap gibi konuşuyorsun. Bir kez daha, isteyerek ya da istemeden, sana ait olmayan sözler sarf ettin ve bunları bir başkasının ağzından aktarmadın, oysa bunlar herkese tanıdık gelir; tek fark, senin çoğul değil de tekil ifadeler kullanman. İncil'deki pasaj (zira bu sözler İncil'den geliyor) şöyledir: 'Senin yanında yiyip içtik, bizim sokaklarımızda öğrettin' – 'Size söylüyorum, sizi tanımıyorum.' Ya da böyle bir söz. Ama öğretmenin bireye 'Seni tanımıyorum' demesinden bireyin öğretmenle çağdaş olmadığı ve öğretmeni tanımadığı sonucunu çıkarmakla çok ileri gitmiyor musun? Sözünü ettiğin imparator, onun muhteşem düğünüyle çağdaş olduğunu söylediğin birine 'Seni tanımıyorum,' deseydi, onun çağdaş olmadığını kanıtlamış mı olurdu?"

"O imparator bunu hiçbir şekilde kanıtlamış olmazdı; olsa olsa aptallığını kanıtlamış olurdu; Mithridates gibi her askerini adıyla tanımakla yetinmeyip, bütün çağdaşlarını adıyla tanımayı ve birinin çağdaş olup olmadığına bu bilgiye dayanarak karar vermeyi isteyen biri olurdu. Her şey bir yana, imparator dolaysızca bilinebilir, böylece de o bireyi tanımamış dahi olsa birey onu pekâlâ tanımış olabilir. Oysa sözünü ettiğimiz öğretmen dolaysızca bilinemez, ancak koşulu kendisi vermişse bilinebilir. Koşulu alan kişi, onu öğretmenin kendisinden almıştır; sonuç olarak öğretmen kendisini tanıyan herkesi tanıyor olmalıdır, bireyse öğretmeni ancak öğretmenin onu tanıması yoluyla tanıyabilir. Durum böyle değil mi? Söylediklerimizin bunu da kastettiği, hemen dikkatini çekmedi mi? Mümin, eğer müminse, koşulu Tanrı'nın kendisinden aldığı için Tanrı'yı tanıyorsa, daha sonra gelen biri de tam aynı anlamda koşulu Tanrı'nın kendisinden almalıdır; koşulu ikinci elden alamaz, çünkü öyle olsaydı, o ikinci elin de Tanrı'nın kendisi olması gerekirdi;

öyleyse ortada ikinci el diye bir şey yoktur. Ama daha sonra gelen kişi koşulu Tanrı'nın kendisinden alıyorsa, o zaman o da bir çağdaştır, sahici çağdaştır – ki gerçekten de ancak mümin sahici çağdaştır ve her mümin öyledir."

"Şimdi sen söyleyince elbette dikkatimi çekti; konunun nasıl dallanıp budaklanacağını da görmeye başladım; gerçi bunun benim aklıma gelmemiş olmasına hayret ediyorum; bunu bulan kişi olmak için çok şeyimi verirdim."

"Ben bütünüyle anlamak için daha da fazlasını verirdim; zira bu beni onu kimin ürettiğinden daha çok ilgilendiriyor. Henüz bütünüyle anlamadım; biraz sonra sana bunu görme fırsatını vereceğim, bunun için de senin yardımına güveneceğim – sen ki her şeyi hemen anladın. Şimdi izninle, bu noktada, şimdiye kadar geliştirdiklerimin ve anladıklarımın bir özetini, mahkemelerde dendiği gibi mütalaasını vereceğim. Ben bu mütalaayı tanzim ederken, sen kendi haklarını gözet, itirazlarını duyurmak için kendi başının çaresine bak; zira o sırada seni *sub poena praeclusi et perpetui silentii* [dışlama ve sürekli sessizlik cezası altında] tutacağım. Dolaysız çağdaşlık, ancak vesile olabilir, (a) Çağdaşın tarihsel bilgi edinmesinin vesilesi olabilir. Bu bakımdan o imparatorun düğününün çağdaşı, öğretmenin çağdaşından daha talihlidir; zira bu ikincisi, ancak hizmetkâr biçimini ve olsa olsa birkaç olağanüstü işi görme fırsatına sahiptir; ama bu işleri takdir mi etsin yoksa aptal yerine konduğu için gücensin mi, kesin bir şekilde bilemez; zira öğretmenden bunları tekrar etmesini istemeyecektir – sanki öğretmen bir hokkabazmış da seyircilerine bunları nasıl yaptığını yakalama fırsatı vermeliymiş gibi, (b) Çağdaşın Sokratik olarak kendi üzerinde yoğunlaşmasının vesilesi olabilir ki böylece bu çağdaşlık, onun kendi içinde bulduğu ebediyete kıyasla bir hiç haline gelerek ortadan kalkar, (c) Son olarak (ki bu, her şey bir yana, Sokratik olana geri dönmemek için bizim kabul ettiğimiz durumdur) hakikat yoksunu olan çağdaşın Tanrı'dan koşulu alıp ihtişa-

mı imanın gözleriyle görmesinin vesilesi haline gelir! Böyle bir çağdaş, gerçekten kutludur. Ama böyle bir çağdaş, bir görgü tanığı (dolaysızlık anlamında) değildir; bir mümin olarak, *imanın otopsisinde*[25] bir çağdaştır. Ve bu otopside, çağdaş (dolaysızlık anlamında) olmayan herkes de çağdaştır. Eğer daha sonra gelen biri, hatta kendi tutkunluğunun peşinden sürüklenen biri, çağdaş (dolaysızlık anlamında) olmak isterse, kulakları –yani iman kulakları– olmamasından tanınabilecek, sahte Smerdis[26] gibi bir sahtekâr olduğunu kanıtlar – isterse uzun eşek kulaklarına sahip olsun, bunlarla çağdaş (dolaysızlık anlamında) olarak dahi dinlese, çağdaş haline gelmez. Eğer daha sonra gelen biri, çağdaş (dolaysızlık anlamında) olmanın ihtişamını abartılı sözlerle anlatıp durduğu halde hep uzakta kalmayı isterse, onu kendi yolunda gitmeye bırakmamız gerekir; ama bu kişiye bakarsanız, yürüyüşünden ve girdiği yoldan, paradoksun dehşetine götüren yolda olmadığını, imparatorun düğününe zamanında yetişmeye çalışan bir dans hocası gibi sıçraya sıçraya gittiğini kolayca görürsünüz. Bu kişi gezisine kutsal bir ad verse de, cemaatin önemi üstüne vaazlarıyla bu hac yolculuğunda kalabalıkları peşine taksa da kutsal toprakları (dolaysızlık anlamında) asla bulamaz; bu topraklar ne haritada bulunur ne yeryüzünde; bu kişinin yolculuğu, birini büyükannesinin kapısına kadar yolcu etme oyununda olduğu gibi, bir şakadan ibarettir. Bu kişi gece gündüz durup dinlenmek bilmese de ve bir atın koşmasından ya da birinin yalan söylemesinden daha hızlı koşsa da, yalnızca bir yaban kazı avında koşar ve

25 Grekçe orijinal anlamıyla, *kendi görme*. (ç.n.)

26 Herodotos'un *Tarih*'ine göre (III, 61-69), Pers Kralı Kambises, kardeşi Smerdis'i öldürtür ve bunu herkesten gizler. Sonra Kambises öldüğünde, Smerdis'e çok benzeyen ve onunla aynı adı taşıyan biri, Kambises'in kardeşi gibi davranarak tahta geçer. Ne var ki bir zamanlar bir suçtan dolayı bu kişinin kulakları kestirilmiştir. Sahte Smerdis'in devraldığı, Kambises'in karılarından Fadime, bir gece onun kulaklarının olmadığını fark ederek sahtekârlığını ortaya çıkarır. (ç.n.)

kuş avcısı gibi kendini yanlış anlar – zira kuş ona gelmezse, ıhlamur dalıyla kuşun peşinden koşmak boşunadır. – Çağdaşı (dolaysızlık anlamında) daha sonra gelen birine kıyasla ancak bir tek bakımdan daha talihli sayma ayartmasına kapılabilirim. Eğer o olayla daha sonra gelen kişinin hayatı arasında yüzyıllar geçtiğini kabul edersek, herhâlde insanlar arasında *o* konuda pek çok sohbet yapılmış olacaktır; doğru ilişki olanağını, çağdaşın (dolaysızlık anlamında) katlanmak zorunda kaldığı, yalan yanlış, yanıltıcı söylentilerin yaptığından çok daha güç hale getiren bir sürü boş konuşma yapılmış olacaktır ve bütün insani ihtimallere göre, yüzyıllardır devam eden yankı, bazı kiliselerimizdeki yankı gibi, imanı boş konuşmalarla delik deşik etmekle kalmayacak, onu bu konuşmalarda ortadan kaldırmış olacaktır; imanın bütün orijinalliği içinde görünmüş olacağı, başka her şeyden kolayca ayırt edilebileceği ilk kuşakta bu olamazdı."

Ara

Geçmiş, Gelecekten Daha mı Zorunludur? Ya da Olanaklı, Edimsel Olmakla, Eskisinden Daha mı Zorunlu Hale Gelmiştir?

Sevgili okuyucu! Demek ki bu öğretmenin ortaya çıktığını, öldüğünü ve gömüldüğünü ve IV. Bölüm ile V. Bölüm arasında bir süre geçtiğini kabul ediyoruz. Komedilerde de iki perde arasında birçok yıl olabilir. Bu zaman aralığını göstermek için orkestra bazen, zamanı doldurarak kısaltmak üzere bir senfoni ya da benzeri bir şey çalar. Ben de bunun gibi, aradan geçen zamanı yukarıdaki soruyu düşünerek doldurmak istedim. Aradan ne kadar zaman geçtiği, size kalmış bir şeydir, ama isterseniz yarı şaka yarı ciddi, tam bin sekiz yüz kırk üç yıl geçtiğini kabul edelim. Öyleyse gördüğünüz gibi, bu yanılsamaya uzun bir zaman ayırmak durumundayım; zira bin sekiz yüz kırk üç yıl, böyle işlerde alışılmamış uzunlukta bir süredir; beni hemen, zamanın genellikle ancak bir ipucu vermesine yettiği filozoflarımızın ve konunun değil de zamanın müşkül durumda bıraktığı tarihçilerimizin kendilerini içinde buldukları güçlüklerin tam tersi güçlüklerle

karşı karşıya getirir. Dolayısıyla "aynı şey hakkında"[1] aynı şeyi uzun uzadıya tekrarlayıp durduğumu görürseniz, lütfen bunu yanılsama uğruna yaptığımı düşünün; o zaman belki sıkıcılığımı bağışlarsınız, sizin açınızdan da kesinlikle düşünce gerektiren bu konuda kendinizi tam olarak anlamadığınızdan kuşkulandığımı düşünmezsiniz, durumu çok farklı ve daha tatmin edici bir şekilde açıklarsınız; ben en yeni felsefeyi tam olarak anlayıp kabul ettiğinizden hiçbir şekilde kuşku duymuyorum; o felsefe ki, tıpkı en yeni dönem gibi, tuhaf bir dikkatsizlikten, yapılan işin manşetle karıştırılmasından zarar görmekte gibidir; zira en yeni felsefe ve en yeni dönem kadar muhteşemi görülmüş müdür – manşetlerde.

I. Mevcudiyet Kazanma

Mevcudiyet kazanan nasıl değişir, ya da mevcudiyet kazanmadaki değişim (κίνησις) nedir? Başka her değişim (ἀλλοίωσις), mevcudiyetin sona ermesindeki değişim dahi, değişimin meydana geldiği şeyin mevcudiyetini varsayar. Mevcudiyet kazanmada ise böyle değildir; zira mevcudiyet kazanan, mevcudiyet kazanma değişiminde, kendi içinde değişmeden kalırsa, mevcudiyet kazanma *bu* mevcudiyet kazanma değil, bir başka mevcudiyet kazanma olur, böylece soru bir μετάβασις εἰς ἄλλο γένος [bir cinsten bir başkasına geçiş][2] durumuna yol açar; öyle ki, bu durumda soruyu soran, ya mevcudiyet kazanma değişiminin yanı sıra bir başka değişim daha görmüş ve bu onun soruyu karıştırmasına yol

1 Platon'un *Gorgias* diyalogunda Kallikles Sokrates'in hep aynı şeyleri söylemesinden yakınır. Sokrates ise kendisinin aynı konularda aynı şeyleri söylediğini, Kallikles'inse asla aynı konularda aynı şeyleri söylemediğini belirtir. (ç.n.)

2 Aristoteles, *Sonraki Analitik*: "İspat yaparken, bir cinsten bir başkasına geçemeyiz. Örneğin, geometrinin hakikatlerini aritmetikle ispatlayamayız." (ç.n.)

açmıştır, ya da neyin mevcudiyet kazandığı konusunda yanılmıştır ve dolayısıyla soruyu soracak konumda değildir. Eğer mevcudiyet kazanmada bir planın esası değişiyorsa, mevcudiyet kazanan bu plan değildir, ama plan değişmeden mevcudiyet kazanıyorsa, mevcudiyet kazanma değişimi nedir? Demek ki bu değişim, özdeki değil, varlıktaki bir değişimdir ve mevcut olmamadan, mevcut olmaya bir değişimdir. Ama mevcudiyet kazananın terk ettiği bu var-olmayanın da bir çeşit varlığı olmalıdır, zira aksi halde "mevcudiyet kazanan, bu mevcudiyet kazanmada, değişmeden kalmazdı" – hiç var olmamış olmadıkça ki böylece, bir kez daha ve başka bir sebeple, mevcudiyet kazanma değişimi, başka bütün değişimlerden mutlak olarak farklı olurdu, çünkü değişim dahi olmazdı, zira her değişim, her zaman bir şey var sayar. Ama yine de var-olmayan böyle bir varlık, olanaktır; var olan varlıksa edimsel varlık ya da edimselliktir; mevcudiyet kazanma değişimi de olanaktan edimselliğe geçiştir.

Zorunlu olan, mevcudiyet kazanabilir mi? Mevcudiyet kazanma bir değişimdir; oysa zorunlu olan her zaman kendi kendisiyle ilişkili ve her zaman aynı şekilde kendi kendisiyle ilişkili olduğuna göre asla değişemez. Her mevcudiyet kazanma, bir *maruz kalıştır*; zorunlu olansa maruz kalamaz, edimselliğin maruz kalışına maruz kalamaz – yani olanaklı olanın (yalnızca dışarıda bırakılan olanaklı olanın değil, kabul edilen olanağın da) edimsel hale geldiği anda hiçliğe karışmasına maruz kalamaz; zira olanak, edimsellik tarafından *iptal edilir*. Mevcudiyet kazanan her şey, tam da mevcudiyet kazanmakla, zorunlu olmadığını gösterir; zira mevcudiyet kazanamayacak tek şey, zorunlu olandır; çünkü zorunlu olan *vardır*.

Öyleyse zorunluluk, olanakla edimselliğin bir birliği değil midir? – Bu ne anlama gelirdi? Olanak ve edimsellik, özde değil, varlıkta farklıdır. Bu heterojenlikten varlığın değil de özün bir niteliği olan zorunluluk olacağı bir birlik nasıl oluşturula-

bilirdi; zira zorunlu olanın özü var olmaktır. Böyle bir durumda, olanak ve edimsellik, zorunluluk haline gelmekle, mutlak olarak farklı bir öz haline gelirdi ki bu bir değişim değildir ve zorunluluk ya da zorunlu olan haline gelmekle, mevcudiyet kazanmayı dışarıda bırakan tek şey haline gelirdi ki bu da kendi kendisiyle çelişkilidir ve öyle olduğu ölçüde olanaksızdır. (Aristoteles'in önermesi: "Olması olanaklı", "olmaması olanaklı", "olması olanaksız". – Doğru ve yanlış önermeler öğretisi [Epicurus] burada sorunu karıştırır, zira varlık üstüne değil de öz üstüne düşünür, sonuç olarak da bu yolda geleceğin tanımlanmasına ilişkin hiçbir şey elde edilmez.)

Zorunluluk, tamamen kendi başınadır. Zorunluluk yoluyla hiçbir şey mevcudiyet kazanmaz; aynı ölçüde, zorunluluk mevcudiyet kazanmaz ve mevcudiyet kazanmada hiçbir şey zorunlu hale gelmez. Hiçbir şey, zorunlu olduğu için mevcut değildir; ama zorunlu olan, zorunlu olduğu için ya da zorunlu olan var olduğu için mevcuttur. Edimsel olan, olanaklıdan daha zorunlu değildir; zira zorunlu olan, her ikisinden de mutlak olarak farklıdır. (Aristoteles'in zorunlu olana dair, olanaklının iki türü teorisi. Aristoteles'in hatası, zorunlu olan her şeyin olanaklı olduğu teziyle işe başlamasıdır. Aristoteles zorunlu olan üstüne çelişkili –aslında kendi kendisiyle çelişkili– bildirimlerden sakınmak için, ilk tezinin doğru olmadığını keşfedecek yerde, olanaklının iki türünü formüle etmeye sapar; oysa olanaklı olan, zorunlu olanın yüklemi olamaz.)

Mevcudiyet kazanma değişimi, edimselliktir; bu geçiş, özgürlükte meydana gelir. Hiçbir mevcudiyet kazanma, zorunlu değildir – mevcudiyet kazanmadan önce zorunlu değildir, öyle olsaydı mevcudiyet kazanamazdı; mevcudiyet kazandıktan sonra da zorunlu değildir, öyle olsaydı mevcudiyet kazanmamış olurdu.

Bütün mevcudiyet kazanma, özgürlükte meydana gelir, zorunluluk yoluyla değil. Mevcudiyet kazanan hiçbir şey, bir

temel yoluyla mevcudiyet kazanmaz; mevcudiyet kazanan her şey, bir neden yoluyla mevcudiyet kazanır. Her neden, özgürce eylemde bulunan bir nedende son bulur. Aradaki nedenler, mevcudiyet kazanmayı zorunlu gibi göstermesi bakımından yanıltıcıdır; bunlarla ilgili hakikat şudur: Bunlar, kendileri mevcudiyet kazandıkları için, özgürce eylemde bulunan bir nedeni *kesin olarak* işaret ederler. Mevcudiyet kazanma kesin bir şekilde düşünülür düşünülmez, doğa yasasından yapılan bir çıkarım dahi, herhangi bir mevcudiyet kazanma zorunluluğunun kanıtı değildir. Kişi özgürlüğün tezahürleriyle aldatılmayı reddedip onun mevcudiyet kazanması üstüne düşünür düşünmez, özgürlüğün tezahürleri konusunda da durum böyledir.

II. Tarihsel Olan

Mevcudiyet kazanmış her şey, *eo ipso* tarihseldir; zira ona başka hiçbir tarihsel yüklem uygulanamasa dahi, tarihsel olanın can alıcı yüklemi –yani mevcudiyet kazanmış oluşu– yine de uygulanabilir. Mevcudiyet kazanması eşzamanlı bir mevcudiyet kazanma olan bir şeyin (*Nebeneinander* [yan yana], uzay)[3] bundan başka bir tarihselliği yoktur, ama doğanın, bu şekilde (bütün olarak) görüldüğünde dahi, daha mahir bir görüşün özel bir anlamda doğa tarihi dediği şey dışında, bir tarihi vardır.

Ama tarihsel olan, geçmiştir (zira geleceğin sınırındaki şimdi, henüz tarihsel hale gelmemiştir); öyleyse, doğanın, dolaysızca şimdide olduğu halde, tarihsel olduğu nasıl söylenebilir – o daha mahir görüş düşünülmedikçe? Buradaki güçlük, doğanın, sözcüğün daha sıkı anlamıyla, zaman bakımından diyalektik olamayacak kadar soyut olmasından

3 Hegel, *Ansiklopedi*'nin ikinci cildinde uzayın "bütünüyle ideal bir *yan yanalık*" olduğunu söyler. (ç.n.)

kaynaklanır. Doğanın kusuru, başka bir anlamda bir tarihinin olmamasıdır; kusursuzluğu ise, yine de onun bir imasını taşımasıdır (yani mevcudiyet kazanmıştır ki bu geçmiştir; mevcuttur ki bu da şimdidir). Oysa ebedi olanın kusursuzluğu, hiçbir tarihinin olmamasıdır; var olanlar arasında yalnızca ebedi olanın mutlak olarak hiçbir tarihi yoktur.

Bununla birlikte, mevcudiyet kazanma, kendi içinde kendi çiftini içerebilir; yani kendi mevcudiyet kazanması içinde, bir mevcudiyet kazanma olanağı içerebilir. Daha kesin anlamda, zaman bakımından diyalektik olan tarihsel, buradadır. Burada doğanın mevcudiyet kazanmasıyla paylaşılan bu mevcudiyet kazanma bir olanaktır; doğa için, onun bütün edimselliği olan bir olanak. Ama tarihsel olana özgü bu mevcudiyet kazanma, yine de bir mevcudiyet kazanma içindedir – bu her zaman iyice kavranmalıdır. Daha özel tarihsel mevcudiyet kazanma, nispeten özgür bir şekilde eylemde bulunan bir neden yoluyla mevcudiyet kazanır ki bu da mutlak olarak özgür bir şekilde eylemde bulunan bir nedeni kesin olarak işaret eder.

III. Geçmiş

Olmuş olan, olmuştur, geri alınamaz; dolayısıyla değiştirilemez (Stoacı Khrysippos – Megara'lı Diodoros). Bu değiştirilemezlik, zorunluluğun değiştirilemezliği midir? Geçmişin değiştirilemezliği, bir değişimle, bir mevcudiyet kazanma değişimiyle meydana gelmiştir; böyle bir değiştirilemezlik, bütün değişimi dışarıda bırakamaz, çünkü bu değişimi dışarıda bırakmamıştır; zira bütün (zaman bakımından diyalektik) değişim ancak her anda dışarıda bırakılma yoluyla dışarıda bırakılır. Geçmiş ancak mevcudiyet kazanmış olduğu unutulursa zorunlu sayılabilir; bu tür unutkanlığın da zorunlu olduğu düşünülebilir mi?

Olmuş olan, nasıl olmuşsa öyle olmuştur; böylece değiştirilemez. Ama bu değiştirilemezlik, zorunluluğun değiştirilemezliği midir? Geçmişin değiştirilemezliği, onun edimsel "şöyle şöyle"sinin farklı hale gelememesidir; ama bundan, onun olanaklı "nasıl"ının farklı olamayacağı sonucu çıkar mı? Oysa zorunluluğun değiştirilemezliği –onun her zaman kendi kendisiyle ilişkili ve her zaman aynı şekilde kendi kendisiyle ilişkili olup bütün değişimi dışarıda bıraktığı– geçmişin değiştirilemezliği ile tatmin olmaz; geçmişin değiştirilemezliği, yukarıda gösterildiği gibi, sonucu olduğu daha önceki bir değişim bakımından diyalektik olmakla kalmaz, kendisini iptal eden daha yüksek bir değişim bakımından da diyalektik olmalıdır. (Örneğin bir edimselliği iptal etmek isteyen pişmanlık değişimi.)

Gelecek henüz meydana gelmemiştir, ama *bu yüzden* geçmişten daha az zorunlu değildir; zira geçmiş, meydana gelmiş olmasıyla zorunlu hale dönüşmemiştir, tam tersine, meydana gelmiş olmakla, zorunlu olmadığını göstermiştir. Geçmiş, zorunlu hale gelmiş olsaydı dahi geleceğe ilişkin olarak bunun tersi olan sonuç çıkarılamazdı bundan; tam tersine, bundan geleceğin de zorunlu olduğu sonucu çıkardı. Zorunluluk tek bir noktada ortaya çıkabilseydi, artık geçmiş ve gelecekten söz edemezdik. Geleceği önceden görmeyi (kehanet) istemekle geçmişin zorunluluğunu anlamayı istemek bütünüyle özdeştir; ikisinden birini belli bir kuşağa daha makul gösteren yalnızca zamanın modasıdır. Geçmiş gerçekten de mevcudiyet kazanmıştır; mevcudiyet kazanma, özgürlük içinde edimsel hale gelme değişimidir. Eğer geçmiş zorunlu hale gelmiş olsaydı, artık özgürlüğe ait olmazdı – yani içinde mevcudiyet kazandığı şeye ait olmazdı. O zaman özgürlük belalı durumlara düşerdi, gülünecek ve ağlanacak bir şey olurdu; zira kendisine ait olmayan şeyin sorumluluğunu taşırdı, zorunluluğun yutacağı şeyi meydana getirirdi, özgürlüğün kendisi bir yanılsama olurdu, mevcudiyet ka-

zanına da ondan daha az yanılsama olmazdı; özgürlük bir büyücülük, mevcudiyet kazanına bir yanlış alarm olurdu.[4]

IV. Geçmişin Kavranması

Uzaysal belirlenim olarak doğa ancak dolaysızca mevcuttur. Zaman bakımından diyalektik olan bir şeyin kendi içinde bir çifti vardır, öyle ki, şimdi olduktan sonra, geçmiş

---

4 Kehanete düşkün kuşak, geçmişi hor görür, yazılı kayıtların tanıklığını dinlemeyi reddeder; geçmişin zorunluluğunu anlamaya çalışmakla meşgul kuşak, kendisine geleceğin sorulmasını istemez. Bu iki kuşağın tutumu birbiriyle tamamen tutarlıdır, zira her biri diğerinde kendi tutumunun ne kadar aptalca olduğunu algılama vesilesi bulur. Hegel'in icadı mutlak yöntem, mantıkta zaten güç bir konudur – aslında birçok işareti ve yaptığı harika şeylerle bilimsel batıl inancın hizmetinde parlak bir totolojidir. Tarihsel bilimlerde bir sabit fikirdir ve yöntem orada hemen somutlaşmaya başladığından –zira ne de olsa tarih İdea'nın somutlaşmasıdır– Hegel elbette nadir bulunur âlimliğini, malzemeye biçim vermekteki nadir yeteneğini sergilemeye fırsat bulmuş, bu sayede epey patırtı kopmuştur. Ama bu yöntem aynı zamanda öğrencinin ilgisini saptırmış, böylece öğrenci –belki tam da Çin ve İran'a, Ortaçağ düşünürlerine, Grek filozoflarına, dünya tarihinin bu dört monarşisine (öyle bir keşif ki, Geert Westphaler'in dikkatinden kaçmadığı gibi, daha sonraki birçok Hegel'ci Geert Westphaler'in çevik dilini de harekete geçirmiştir) karşı beslediği saygı ve takdir duyguları yüzünden– varılan sonuçta, bu büyülü yolculuğun sonunda, yolculuğa başlarken sürekli vaat edilen şeyin, asıl konunun, dünyanın bütün görkemine değişilemeyecek şeyin, sürekli içinde tutulduğumuz yanlış yerdeki gerilimi ortadan kaldırabilecek tek şeyin ortaya çıkıp çıkmadığını araştırmayı unutmuştur: Yöntemin doğruluğu. Niçin hemen bu somutluk, niçin hemen *in concreto* [somutta] yaratıcı kurgu? Yoksa bu soru, ilgiyi saptırma ve büyüleme araçlarından yoksun soyutluğun tarafsız kısalığında cevaplanamaz mıydı? İdea'nın somutlaşması ne demektir, mevcudiyet kazanma nedir, kişi mevcudiyet kazananla nasıl bir ilişki içindedir, vb.? Bunun gibi, mantıkta da, kategorik belirlenimler arasındaki geçişin sergilendiği, batıl inancı şaşkınlığa düşüren üç cilt yazmaya başlamadan önce, geçişin ne demek olduğuna açıklık getirilebilirdi; böylece, bu üstün zihne çok şey borçlu olduğunu memnuniyetle kabul edecek ve Hegel'e borçlu olduğu her şey için minnettar kalacak kişinin konumu da kuşkulu hale getirilmemiş olurdu – ama bu kişi, bu suretle, Hegel'in kendisinin de asıl konu saymış olacağı şeyi unutamaz. (y.n.)

olarak devam edebilir. Tarihsele özgü olan, daima geçmiştir (geçip gitmiştir; ister yıllar önce, ister birkaç gün önce, fark etmez) ve geçip gitmiş bir şey olarak edimselliğe sahiptir; zira meydana geldiği kesindir, güvenilirdir. Ama asıl meydana gelmiş olması, onun belirsizliğidir; kavrayışın geçmişi sanki ebediyetten öyle olmuş gibi ele almasını sürekli engeller. Geçmiş ancak kesinlik ile belirsizlik arasındaki bu çelişkide, mevcudiyet kazanmış bir şeyin ve dolayısıyla geçmişin bu ayırt edici işaretinde anlaşılır. Herhangi bir başka şekilde anlaşıldığında, kavrayış kendisini (kavrayış olduğunu) ve nesnesini ("bu türden bir şey"in kavrayışın nesnesi haline gelebilmesini) yanlış anlamıştır. Geçmişi kurarak onu bütünüyle anladığını düşünen herhangi bir kavrayış, geçmişi bütünüyle yanlış anlamıştır. (Bir kurma teorisi yerine bir tezahür teorisi, ilk bakışta yanıltıcı bir şekilde cazip görünebilir; oysa hemen sonraki anda, bir kez daha, ikincil kurma ve zorunlu tezahürle karşılaşırız.) Geçmiş, mevcudiyet kazandığına göre zorunlu değildir; mevcudiyet kazanmakla zorunlu hale gelmez (bu bir çelişkidir); hele herhangi bir kavranışı yoluyla, hiç zorunlu hale gelmez. (Uzaydaki uzaklığın duyusal bir yanılsamaya yol açması gibi, zamandaki uzaklık da zihinsel bir yanılsamaya yol açar. Çağdaş, mevcudiyet kazananda zorunluluk görmez; ama mevcudiyet kazanmanın üstünden yüzyıllar geçmişse, ona bakan onda zorunluluk görür – tıpkı kare şeklindeki bir şeye uzaktan bakanın onu yuvarlak görmesi gibi.) Kavrayış yoluyla geçmiş zorunlu hale gelecek olsaydı, kavrayışın yitirdiğini geçmiş kazanırdı, zira o başka bir şey kavrardı, bu ise kötü bir kavrayıştır. Kavranan şey kavrayışta değişirse, kavrayış değişip yanlış anlama haline gelir. Şimdinin bilgisi, şimdiye zorunluluk yüklemez; geleceğin ön-bilgisi, geleceğe zorunluluk yüklemez (Boethius); geçmişin bilgisi, geçmişe zorunluluk yüklemez – bütün bilgi gibi bütün kavrayışın da verecek kendisine ait hiçbir şeyi yoktur.

Dolayısıyla, geçmişi kavrayan kişi, bir *tarihçi-filozof*, ters dönmüş bir kâhindir (Daub). Onun bir kâhin olması, geçmişin kesinliğinin temelinin geçmişe ilişkin belirsizlik olduğunu anlatır yalnızca – geleceğe ilişkin olarak da belirsizliğin, olanağın (Leibniz – olanaklı dünyalar) bulunmasıyla, geleceğin bundan zorunlu olarak ortaya çıkamayacak olmasıyla aynı anlamda, *nam necessarium se ipso prius sit, necesse est* [zira zorunluluktan önce zorunluluğun gelmesi zorunludur]. Tarihçi, bir kez daha, mevcudiyet kazanma karşısındaki tutkulu duygunun, yani hayretin tutkusuyla dolup taşarak, geçmişin karşısında durur. Eğer filozof hiçbir şeye hayret etmiyorsa (ki yeni bir çelişki türü yoluyla olmadıkça, zorunlu bir kurguya hayret etmek kimin aklına gelir) tarihsel olanla *eo ipso* hiçbir işi yoktur; zira mevcudiyet kazanma nerede işe karışırsa (ki geçmişte gerçekten de işe karışır), orada en kesin mevcudiyet kazanmanın belirsizliği (ki mevcudiyet kazanmanın belirsizliğidir) kendisini ancak filozofa yakışan ve onun için gerekli olan bu tutkuda ifade eder (Platon – Aristoteles). Mevcudiyet kazanmış olan, en kesin olsa dahi, hayret "bu meydana gelmemiş olsaydı icat etmek gerekirdi" (Baader) diye bildirerek onay damgasını peşin peşin basmak istese dahi, hayret tutkusu, kendi kendini aldatıp mevcudiyet kazanmış olana zorunluluk atfederse, kendi kendisiyle çelişkiye düşmüş olur. "Yöntem" sözcüğünün kendisi, kavramı gibi, burada ima edilen sürecin teleolojik olduğunu yeterince gösterir;[5] ama bu türden her süreçte, her anda bir durgu vardır (burada hayret pusuya yatıp "mevcudiyet kazanma"yı bekler); bu, mevcudiyet kazanmanın ve olanağın durgusudur – tam da dışarıdaki τέλος [son, amaç] olduğu için. Yalnızca tek bir yön olanaklı olsaydı, τέλος dışarıda değil, sürecin içinde

---

5 "Metod" sözcüğünün kökeni μέθοδος, "izleme, peşinden gitme" demektir. Türkçe sözcüğün "yön" kökünde bu daha belirgin. (ç.n.)

olurdu – aslında ardında olurdu, tıpkı içkinlik sürecinde[6] olduğu gibi.

Geçmişin kavranması konusunda söyleyeceklerim bu kadar. Ne var ki geçmişin bilgisinin var olduğu düşünülür – bu bilgi nasıl edinilir? Tarihsel olan, kendi içinde mevcudiyet kazanmanın *yanılsamalılığını* taşıdığı için, dolaysızca duyumlanamaz. Bir doğa fenomeninin ya da olayın dolaysız izlenimi, tarihsel olanın izlenimi değildir, zira *mevcudiyet kazanma* dolaysızca duyumlanamaz – ancak şimdi dolaysızca duyumlanır. Ne var ki tarihsel olanın şimdisi, mevcudiyet kazanmayı kendi içinde taşır – aksi halde, tarihsel olanın şimdisi değildir.

Dolaysız duyum ve dolaysız bilme, aldatıcı olamaz. Sırf bu bile tarihsel olanın duyu algısına ya da dolaysız bilmeye nesne olamayacağını gösterir, çünkü tarihsel olan, kendi içinde tam da mevcudiyet kazanmanın yanılsamalılığı olan yanılsamalılığı taşır. Dolaysız olana ilişkin olarak, mevcudiyet kazanma, en sağlam olanı kuşkulu hale getiren bir yanılsamalılıktır. Örneğin, algılayan kişi bir yıldız gördüğünde, onun mevcudiyet kazanmış olduğunun farkında olmaya çalıştığı anda, yıldız o kişi için kuşkulu hale gelir. Sanki düşünme, yıldızı o kişinin duyularından silmiş gibidir. Öyleyse, şu açık ki, tarihsel olanı algılayan organ da bunun gibi biçimlenmiş olmalıdır; kendi içinde, buna tekabül eden, emin oluşuyla mevcudiyet kazanmanın belirsizliğine karşılık gelen emin olmayışı sürekli iptal etmesini sağlayan şeyi taşıyor olmalıdır – ikili bir belirsizlik: Var olmamanın hiçliği ve ortadan kaldırılan olanak ki bu aynı zamanda bütün diğer olanakların da ortadan kaldırılışıdır. Bu, tam da inancın doğasıdır; zira inancın emin oluşunda iptal edilen olarak sürekli bulunan şey, mevcudiyet kazanmanın belirsizliğine

---

6 Hegel, *Mantık Bilimi*: "Nitekim felsefenin başlangıcı, sonraki bütün gelişim boyunca var olan ve korunan, sonraki belirlenimlerinde bütünüyle içkin kalan temeldir." (ç.n.)

her bakımdan karşılık gelen emin olmayıştır. Nitekim iman, görmediği şeye inanır;[7] yıldızın mevcut olduğuna inanmaz, zira onu görür, ama yıldızın mevcudiyet kazanmış olduğuna inanır. Olaylar için de aynısı geçerlidir. Meydana geliş, dolaysızca bilinebilir; ama meydana gelmiş olduğu, dolaysızca bilinemez; meydana gelme süreci içinde olduğu da dolaysızca bilinemez – dedikleri gibi, kişinin tam burnunun dibinde meydana gelmekte olsa dahi. Meydana gelişin yamlsamalılığı, meydana gelmiş olmasıdır; hiçten, var olmayandan ve çoklu olanaklı "nasıl"dan geçiş burada yatar. Dolaysız duyu algısı ve bilme, inancın nesnesine yaklaşırkenki emin olmayışının hiçbir imasını taşımaz; ama kendisini bu emin olmayıştan ayırdığı emin oluşu da taşımaz.

Dolaysız duyum ve bilme, yanıltıcı olamaz. Kuşkuyu anlamak ve bu yolla inanca kendi yerini tahsis etmek için bunu anlamak önemlidir. Ne kadar tuhaf görünürse görünsün, Grek kuşkuculuğunun temelinde bu düşünce yatar. Yine de bunu ya da bunun inanca nasıl ışık tuttuğunu anlamak, o kadar güç değildir – yeter ki kişinin kafası Hegel'in her şeyden kuşkulanmasıyla karışmış olmasın; aslında bunun aleyhine vaaz vermek de gerekmez, zira Hegel'cilerin bu konuda söylediklerinin doğası, onların bir şeyden kuşkulanmasının ciddiye alınacak bir tarafı olup olmadığına dair hafif bir kuşkuyu besliyor gibidir. Grek kuşkuculuğu, geri çekilen bir kuşkuculuktu (ἐποχή [yargının askıya alınması]); onlar bilgiye dayanarak değil, isteme dayanarak kuşkulanırdı (razı olmayı reddetme – μετριοπαθεῖν [ölçülü duygu]). Bu, kuşkuya ancak özgürlük içinde, istemli bir edimle son verilebileceğini ima eder; kendini bilen her Grek kuşkucusu bunu anlardı, ama kuşkulanmayı *istediği* için kuşkucu olmaktan çıkmazdı. Bunu ona bırakmalıyız; ama kişinin zorunluluk yoluyla kuşkulandığı gibi aptalca bir kanıyı ona atfedemeyiz; öyle olması halinde kuşkuya son verilebileceği gibi daha da aptal-

7 İbraniler 11:1. (ç.n.)

ca bir kanıyı da atfedemeyiz. Grek kuşkucusu, duyumun ve dolaysız bilmenin doğruluğunu reddetmiyor, hatanın temelinin tamamen farklı olduğunu söylüyordu – hata, çıkardığım sonuçtan gelir, diyordu. Sonuç çıkarmaktan sakınabilirsem, hiçbir zaman aldanmam. Örneğin duyum bana yakından kare şeklinde görülen bir nesneyi uzaktan yuvarlak gösterirse, ya da sudan çıkarıldığında düz olduğu görülen bir çubuğu sudayken kırık gösterirse, duyum beni aldatmış olmaz – ancak o nesne ve o çubuk hakkında bir sonuç çıkardığım zaman aldanırım. Kuşkucunun kendini sürekli *askıda* tutmasının sebebi budur, onun *istediği* de bu durumdur. Grek kuşkuculuğuna φιλοσοφία ζητητική ἀπορητική σκεπτική [arayan, kararsız, kuşkulanan felsefe] denmesine gelince, bu sıfatlar Grek kuşkuculuğunun ayırt edici yönünü ifade etmez; Grek kuşkuculuğu, bilgiyi her zaman düşünüş şeklini korumak için kullanıyor, bunu asıl kaygısı olarak görüyor, bu yüzden de, sonuç çıkarmanın tuzağına düşmemek için, negatif sonuçlarını dahi θετικῶς [pozitif olarak] bildirmiyordu. Onlar için asıl konu, düşünüş şekliydi. (τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία [Kuşkucular göz önünde tuttukları amacın, zihne kendi gölgesi gibi bir sükûnet getiren, askıya alınmış bir zihin olduğunu söylerler.] *Diogenes Laertius*, IX, 107.)[8]

İnancın bir bilgi olmadığı, özgür bir edim olduğu, istemin bir ifadesi olduğu artık kolayca görülebilir. İnanç, mevcudiyet kazanmaya inanır; var olmayanın hiçliğine karşılık gelen emin olmayışı kendi içinde iptal etmiştir. Mevcudiyet kazanmış olanın "şöyle şöyle"sine inanır, mevcudiyet kazanmış

8 Hem Platon hem de Aristoteles, dolaysız duyum ve bilmenin aldatıcı olamayacağını vurgular. Daha sonra Descartes da tıpkı Grek kuşkucuları gibi hatanın sonuç çıkarmakta acele eden istemden geldiğini söyler. Bu inanca da ışık tutar. İnanç, inanmaya karar verdiğinde, kendisinin bir hata olması riskine atılır, ama yine de inanmayı ister. Kişi asla başka bir şekilde inanmaz; riskten sakınmak isterse, suya girmeden önce yüzebileceğinden emin olmak istemiş demektir. (y.n.)

olanın olanaklı "nasıl"ını kendi içinde iptal etmiştir ve bir başka "şöyle şöyle"nin olanağını reddetmeksizin, mevcudiyet kazanmış olanın "şöyle şöyle"si inanç için en kesin şeydir.

İnanç yoluyla tarihsel hale gelen ve tarihsel olarak inancın nesnesi haline gelen (ki bunlar birbirine karşılık gelir), dolaysız olarak mevcut olduğu ve dolaysız olarak kavrandığı ölçüde aldatıcı olamaz. Öyleyse çağdaş, gözlerini vb. kullanır, ama sonuca dikkat etmelidir. Onun mevcudiyet kazanmış olduğunu dolaysızca, doğrudan doğruya bilemez, ama onun mevcudiyet kazanmış olduğunu zorunlu olarak da bilemez, zira mevcudiyet kazanmanın ilk işareti, özgül olarak, sürekliliikteki bir kopukluktur. İnanç onun mevcudiyet kazanmasına, meydana gelmiş olduğuna inandığı anda, bu mevcudiyet kazanmada neyin mevcudiyet kazandığı, neyin meydana geldiği ve mevcudiyet kazanmanın nasıl mümkün olduğu, onun "şöyle şöyle"sini kuşkulu hale getirir. İnancın vardığı sonuç bir sonuç değil, bir karardır, böylece kuşku dışarıda bırakılır. İnanç sonuca vardığında, etkiden nedene doğru bir çıkarım yapılmış gibi görünebilir: Bu mevcuttur, *öyleyse* mevcudiyet kazanmıştır. Ne var ki bu bütünüyle doğru değildir, öyle olsaydı bile bilişsel çıkarımın nedenden etkiye doğru, ya da daha doğrusu, sebepten sonuca doğru yapıldığı unutulmamalıdır (Jacobi). Bütünüyle doğru değildir, çünkü dolaysızca duyumladığım ya da bildiğim şeyin bir etki olduğunu dolaysızca duyumlayamam ya da bilemem; dolaysız olarak, o yalnızca vardır. Onun bir etki olduğu inandığım bir şeydir, çünkü onun bir etki olduğunu belirtmek için, onu mevcudiyet kazanmanın belirsizliğinde kuşkulu hale getirmiş olmam gerekir. Ama inanç buna karar verirse, kuşkuya son verilmiş olur; tam o anda, kuşkunun dengesine ve tarafsızlığına son verilir – bilgiyle değil, istemle. Nitekim inanç, yaklaşırken en tartışılır haldedir (zira kuşkunun ikiyüzlü – *dis-putare*[9] [çift hesaplamak]– hale getirmekte en güçlü, en

9 *Disputare*, Latince tartışmak anlamına gelir. (ç.n.)

yenilmez belirsizliği onda karaya oturmuştur) ve yeni niteliği sayesinde en az tartışılır haldedir. İnanç, kuşkunun karşıtıdır. İnanç ve kuşku, birbiriyle süreklilik içinde tanımlanabilecek iki bilgi türü değildir; zira bunlar bilişsel birer edim değildir, birbirine karşıt tutkulardır. İnanç, mevcudiyet kazanmanın bir duygusudur; kuşku ise, dolaysız duyum ve dolaysız bilginin ötesine gitmek isteyen her türlü sonuca karşı bir protestodur. Örneğin kuşkulanan kişi, kendi varoluşunu inkâr etmez, ama bundan hiçbir sonuç çıkarmaz, zira aldanmak istemez. Bunun karşıtını da aynı ölçüde muhtemel hale getirmek üzere diyalektiği kullandığı sürece, kuşkuculuğunu diyalektik argümanların karşısına çıkarmaz; bu argümanlar dış istihkâmlardan, insani düzenlemelerden başka bir şey değildir; dolayısıyla kuşkucu, hiçbir sonuç çıkarmaz, negatif bir sonuç dahi çıkarmaz (zira bu bilginin onaylanması anlamına gelir); isteminin gücüyle, kendini kısıtlamaya, herhangi bir sonuç çıkarmaktan geri durmaya (φιλοσοφία ἐφεκτική [çekinen felsefe]) karar verir.

Tarihsel olanla çağdaş olmayan kişi, duyumun ve bilmenin dolaysızlığına (ki bu dolaysızlık tarihsel olanı kavrayamaz) sahip olmak yerine, çağdaşların raporuna sahiptir ve bu raporla ilişkisi, dolaysızlığın çağdaşlarının ilişkisiyle aynı tarzdadır. Raporda söylenenler de değişime uğramış olsa dahi, raporu kendisi için tarihsel olmayan bir hale dönüştürmedikçe, ona kişisel olarak razı olup onu tarihselleştirme dışında bir tutum alamaz. Raporun dolaysızlığı, yani raporun ortada olması dolaysız şimdidir; ama bu şimdinin tarihsel karakteri, onun mevcudiyet kazanmış olmasıdır; geçmişin tarihsel karakteri de, o mevcudiyet kazanmayla bir şimdi olmasıdır. Daha sonra gelen biri geçmişe inanır inanmaz (doğruluğuna değil, zira bu bir bilme sorunudur, varlığı değil özü içerir – mevcudiyet kazanmış olmakla, şimdi olmuş bir şey olduğuna inanır inanmaz) mevcudiyet kazanmanın belirsizliği ortadadır, bu mevcudiyet kazanmanın belirsizli-

ği (var olmayanın hiçliği – edimsel şöyle şöylenin olanaklı "nasıl"ı) ise, çağdaş için nasılsa onun için de aynı olmalıdır; zihni çağdaşın zihni gibi *askıda* olmalıdır. Öyleyse, artık dolaysızlıkla ya da *mevcudiyet kazanmanın* herhangi bir zorunluluğuyla karşılaşmaz, yalnızca mevcudiyet kazanmanın "şöyle şöyle"siyle karşılaşır. Daha sonra gelen kişi gerçekten de çağdaşın bildirdikleri sayesinde inanır, ama ancak çağdaşın dolaysız duyum ve bilme sayesinde inanması anlamında – ne var ki çağdaş bu sayede inanamaz; dolayısıyla daha sonra gelen kişi de rapor sayesinde inanamaz.

***

Böylece geçmiş hiçbir anda zorunlu hale gelmez; mevcudiyet kazandığı zaman zorunlu olduğundan ya da ona inanan –yani onun mevcudiyet kazandığına inanan– çağdaşa zorunlu göründüğünden daha fazla zorunlu hale gelmez. İnanç ve mevcudiyet kazanma birbirine karşılık gelir ve varlığın iptal edilen niteliklerini, yani geçmişi ve geleceği ve mevcudiyet kazanmış olan olarak varlığın iptal edilen niteliği sayıldığı ölçüde şimdiyi içerir. Zorunluluk ise öze aittir ve özün bu niteliği, mevcudiyet kazanmayı özellikle dışarıda bırakır. Edimsel hale gelmiş olanaklının kaynaklandığı olanak, her zaman mevcudiyet kazanmış olana eşlik eder ve aradan yüzyıllar geçse de geçmişle kalır. Daha sonra gelen kişi onun mevcudiyet kazanmış olduğunu tekrar ettiği anda (ki bunu ona inanarak yapar), onun olanağını tekrar eder; bu olanağın daha özgül kavramları olsun ya da olmasın.

Ek
Uygulama

Burada söylenenler doğrudan doğruya tarihsel olana da uygulanabilir; tarihsel olanın çelişkisi, yalnızca mevcudiyet

kazanmış olmasıdır, mevcudiyet kazanmanın çelişkisidir;[10] zira burada da bir şeyin mevcudiyet kazanmış olmasını mevcudiyet kazanmasından sonra anlamanın, mevcudiyet kazanmasından önce anlamaktan daha kolay olduğunu düşünme yanılsamasına kapılmamak gerekir. Böyle düşünen biri onun mevcudiyet kazanmış olduğunu anlamaz; bu kişi yalnızca mevcudiyet kazanmayı içermeyen şimdinin duyumuna ve bilişsel dolaysızlığına sahiptir.

Şimdi şiirimize ve Tanrı'nın var *olmuş* olduğu kabulümüze döneceğiz. Doğrudan doğruya tarihsel olanın, dolaysız duyum ya da bilme için tarihsel hale gelemeyeceği doğrudur; çağdaş için de daha sonra gelen biri için de. Ne var ki o tarihsel olgunun (şiirimizin içeriğinin) emsalsiz bir niteliği vardır: O doğrudan bir tarihsel olgu değildir, kendi kendiyle çelişmeye dayanan bir tarihsel olgudur (ki bu da dolaysız bir çağdaş ile daha sonra gelen biri arasında hiçbir ayrım bulunmadığını yeterince gösterir, çünkü bir kendi kendiyle çelişki ve buna razı olmanın gerektirdiği risk karşısında, dolaysız çağdaşlık bir avantaj değildir). Ama yine de tarihsel bir olgudur ve yalnızca inanç için öyledir. Burada inanç, tarihsel olanla ilişki olarak, önce doğrudan ve sıradan anlamıyla anlaşılır; ama ikinci olarak, bütünüyle yüksek anlamıyla [iman] anlaşılmalıdır; öyle ki, bu sözcük yalnızca bir tek kez kullanılabilir – yani birçok kez kullanılabilir ama yalnızca bir tek ilişki içinde. Ebedi olarak anlaşıldığında, kişi Tanrı'nın mevcut olduğu *inancına* sahip değildir; Tanrı'nın mevcut olduğunu kabul etse dahi. Dilin uygun olmayan bir kullanımıdır bu. Sokra-

10 Burada "çelişki" sözcüğü, Hegel'in kendisini ve başkalarını yanıltıp çelişkinin kendisine yanlış bir rol verdiği buharlaştırılmış anlamda – yani çelişkinin bir şey üretme gücüne sahip olduğu anlamda– anlaşılmamalıdır. Hiçbir şey mevcudiyet kazanmamış olduğu sürece, çelişki yalnızca hayretin harekete geçirici dürtüsüdür; mevcudiyet kazanmanın değil, hayretin itici gücüdür; bir şey mevcudiyet kazanmış olduğunda ise, çelişki bu mevcudiyet kazanmayı yeniden üreten tutkudaki hayretin itici gücü olarak bir kez daha ortaya çıkar. (y.n.)

tes, Tanrı'nın mevcut olduğu inancına sahip değildi. Tanrı hakkında ne biliyorsa, hatırlama yoluyla elde etti; Sokrates için Tanrı'nın mevcudiyeti hiçbir şekilde tarihsel bir şey değildi. Onun Tanrı bilgisinin, kabul ettiğimiz gibi koşulu Tanrı'nın kendisinden alan birinin bilgisine kıyasla çok eksik olup olmadığı, bizi burada ilgilendirmiyor; çünkü inanç, öze değil varlığa ilişkindir; Tanrı'nın mevcut olduğu kabulü de Tanrı'yı tarihsel olarak değil, ebedi olarak tanımlar. Tarihsel olan, Tanrı'nın *mevcudiyet kazanmış* olduğudur (çağdaş için), *mevcudiyet kazanmış* olmakla şimdi olmuş olduğudur (daha sonra gelen biri için). Ama çelişki de tam buradadır. Dolaysız anlamda, kimse bu tarihsel olguyla çağdaş hale gelemez (yukarıya bakınız); ama bu tarihsel olgu, mevcudiyet kazanmayı içerdiği için inancın nesnesidir. Buradaki sorun, onun doğruluğu sorunu değil, Tanrı'nın mevcudiyet kazanmış olduğuna razı olma sorunudur; Tanrı'nın ebedi özü, mevcudiyet kazanmanın diyalektik nitelikleri arasına bu yolla katılır.

Demek ki o tarihsel olgu önümüzde duruyor. Onun dolaysız çağdaşı yoktur, çünkü birinci derecede[11] tarihseldir (sıradan anlamda inanç); ikinci derecede de dolaysız çağdaşı yoktur, çünkü bir çelişkiye dayanır (yüksek anlamda inanç). Ama zaman bakımından çok farklı olanlar için, bu ikinci denklem, birinci anlamda zamansal olarak farklı olanlar arasındaki farkları özümler. Mümin bu olguyu ne zaman iman nesnesi haline getirse, onu kendisi için tarihsel hale getirir, mevcudiyet kazanmanın diyalektik niteliklerini tekrar eder. Aradan kaç bin yıl geçmiş olursa olsun, bu arada o olgudan kaç sonuç çıkarılmış olursa olsun, o olgu bu sayede daha zorunlu hale gelmez (ve kesin bir şekilde görüldüğünde, bu sonuçların kendileri, o özgürce eylemde bulunan nedende yattıklarına göre, yalnızca göreli olarak zorunludurlar); nosyonların en ters yüz edilmiş olanının, yani onun

11 Matematik denklemlerinin derecesinden söz edildiği anlamda. (ç.n.)

bu sonuçlar sayesinde zorunlu hale gelmesi gerektiği nosyonunun sözünü bile etmiyorum, zira kural olarak, sonuçlar başka bir şeye dayanır ve buna temel sağlamaz. O olgu için ne kadar hazırlık yapılmış olursa olsun, bir çağdaş ya da öncel onun gelişinin ne kadar çok işaretini ve belirtisini görmüş olursa olsun, o olgu mevcudiyet kazandığında zorunlu değildi – yani gelecek olarak o olgu, geçmiş olarak zorunlu olduğundan daha zorunlu değildir.



V

Sonraki İzleyici

"Sevgili okuyucu! Hipotezimize göre çağdaş izleyici ile bu karşılıklı konuşma arasında bin sekiz yüz kırk üç yıl geçtiğine göre, sonraki bir izleyiciyi sormak için yeterince vesile var gibi görünüyor – bu durum herhâlde sık sık ortaya çıkmıştır. Bu soru kaçınılmaz görünüyor; bu sorunun sonraki izleyici ile çağdaş izleyici arasındaki benzerlik ve farkı tanımlamanın içerdiği potansiyel güçlüklerin bir açıklamasını talep etmesi de kaçınılmaz görünüyor. Ama buna rağmen, bu soru hemen kendini gösterse de, her şeyden önce bunun uygun bir soru olup olmadığını düşünmemiz gerekmez mi? Yani bunun uygun bir soru olmadığı ortaya çıkacak olursa, ya da kişi aptal gibi konuşmadan böyle bir soru soramayacaksa, sonuç olarak da bu soruya cevap veremeyecek kadar makul birini aptallıkla itham etmesi haklı olmayacaksa – güçlükler ortadan kalkar gibi görünüyor."

"Kuşkusuz öyledir; zira soru sorulamıyorsa, cevap hiçbir sorun çıkarmaz, güçlük çok kolay bir sorun haline gelir."

"Ama durum bu değil; zira farz et ki güçlük kişinin böyle bir soru soramayacağını algılayabilmesinde yatıyor. Yoksa sen bunu zaten algıladın mı; yoksa son konuşmamızda (IV. Bölüm), ben henüz bütünüyle anlamadığım halde, beni ve

söylediklerimin bütün sonuçlarını anladığını söylerken kastettiğin bu muydu?"

"Benim görüşüm o değildi; bu sorunun bir kenara bırakılabileceği de değildi; üstelik bu soru hemen, sonraki izleyici kategorisi içinde de bir ayrım olup olmadığına dair yeni bir soru ortaya çıkarıyor; başka bir deyişle, bu kadar uzun bir zaman dilimini bu kadar eşitsiz parçalara ayırmanın uygun olup olmadığına dair: Çağdaş dönem ve sonraki dönem."

"Sonraki izleyicilerin bir beşinci kuşağından, yedinci kuşağından, vb. söz etmenin mümkün olması gerektiğini düşünüyorsun. Ama seni memnun etmek için bu tartışılsaydı dahi, bütün bu ayrımlar üstüne bir tartışmanın, içsel bir uyumsuzluk bulunmaması koşuluyla, çağdaş izleyici kategorisinin karşısında tek bir başlık altında toplanmaması gerektiği sonucu mu çıkar bundan? Yoksa tartışma senin yaptığın gibi yürütülseydi, yani kurnazlığını rahatça sürdürebilseydin daha mı uygun olurdu? Sonraki izleyici sorusunu tamamen farklı bir soruya dönüştürdün, böylece önerime evet ya da hayır diyecek yerde, beni şaşırtmak için bir fırsat ele geçirdin. Safsata ve atışmaya dönüşebilecek bu konuşmayı herhâlde sürdürmek istemeyeceğin için, ben de burada kesiyorum. Ama açmaya niyetli olduğum şeyleri görünce, bu konuştuklarımızı dikkate aldığımı anlayacaksın."

I. Sonraki İzleyiciler Arasındaki Farklar

Öyleyse burada, sonraki izleyici ile çağdaş izleyici arasındaki ilişkiyi düşünmeyeceğiz; düşüneceğimiz fark öyle bir türdendir ki, kendi aralarında farklı olanların benzerlikleri (bir başka grup karşısında) kalır; zira yalnızca kendi içinde farklı olan farklılık, kendine benzerlik içinde kalır. Dolayısıyla, tartışmayı nerede istersek orada kesmemiz key-

fi değildir, zira buradaki göreli farklılık, niteliğin bir *coup des mains* [ani darbe] ile ortaya çıkması beklenen bir zincirleme tasım değildir, çünkü o özgül nitelik içindedir. Ancak çağdaşlık kötü anlamda diyalektik hale getirilirse bir zincirleme tasım ortaya çıkar; örneğin belli bir anlamda hiç kimsenin çağdaş olmadığı, zira hiç kimsenin bütün etmenlerle çağdaş olamayacağı gösterilerek ya da çağdaşlığın ne zaman sona erip çağdaş olmamanın ne zaman başladığı, geveze anlayışın "belli bir ölçüde" vb. diyebileceği pazarlıkların yapıldığı bir belirsizliğin var olup olmadığı sorularak. Bütün bu insanlık dışı derinlik hiçbir yere götürmez, ya da zamanımızda gerçek spekülatif derinlik sayılmaya götürür, zira bir zamanlar hakir görülen sofizm günümüzde gerçek spekülasyonun acınacak sırrı haline gelmiştir (nasıl olduğunu ancak şeytan bilir); eskilerin negatif olarak gördükleri şey –"belli bir ölçüde" (ufak tefek ayrımlara dikkat etmeden her şeyi dolayımlayan alaycı hoşgörü)– pozitif hale, eskilerin pozitif dediği şey, yani ayrım yapma tutkusu ise aptallık haline gelmiştir.

Karşıtlar, yan yana getirildiğinde en güçlü şekilde kendini gösterir; dolayısıyla burada sonraki izleyicilerin ilk kuşağı ile en son kuşağını (verili dönemin, yani bin sekiz yüz kırk üç yılın sınırı) seçeceğiz ve söyleyeceklerimizi mümkün olduğunca kısa tutacağız, zira tarihsel olarak değil cebirsel olarak konuşuyoruz ve kimseyi çokluğun sihirleriyle büyüleme ya da ilgisini başka tarafa saptırma arzusunda değiliz. Tam tersine, farklılık içinde ve farklılık üstüne konuşurken, her zaman, çağdaş karşısındaki farklılığın içerdiği ortak benzerliği sağlamca kavramayı unutmayacağız (sonraki izleyici sorusunun, özsel olarak anlaşıldığında, uygun olmayan bir soru olduğunu ancak sonraki kesimde daha özgül bir şekilde göreceğiz) ve bu farklılığın mantar gibi çoğalıp her şeyi karıştırmaması gerektiğini aklımızdan çıkarmayacağız.

a. Sonraki İzleyicilerin İlk Kuşağı

Bu kuşak, güvenilirliği başka yollarla doğrulanabilecek insanlardan, ne olup bittiğine dair tam ve güvenilir bilgi almaya daha yakın olmanın, yani dolaysız kesinliğe daha yakın olmanın (göreli) avantajına sahiptir. Bu dolaysız kesinliği IV. Bölüm'de zaten değerlendirdik. Sonraki izleyicilerin ilk kuşağının bu kesinliğe bir ölçüde yakın olması elbette aldatıcıdır, zira onun dolaysızca emin olduğu dolaysız kesinliğe o kadar yakın olmayan biri, bu kesinlikten mutlak olarak uzaktır. Bununla birlikte, bu göreli farklılığa (sonraki izleyicilerin ilk kuşağının sonraki kuşaklardan farkına) bir değer biçeceğiz. Ne kadar yüksek bir değer? Ama o kuşağı ancak çağdaşın sahip olduğu avantaja ilişkin olarak değerlendirebiliriz, oysa bu avantaj (sıkı anlamıyla dolaysız kesinlik), IV. Bölüm'de gösterdiğimiz ve sonraki kesimde açacağımız gibi, kuşkulu (*anceps* – tehlikeli) bir avantajdır.

Çağdaş kuşağa en yakın kuşakta, bir tiranın gücüyle bir tiranın tutkusunun bir araya geldiği birinin yaşadığını ve bu kişinin bu konudaki hakikati saptamaktan başka bir şeyle ilgilenmemeyi düşündüğünü farz edelim – bu kişi böylece izleyici olur muydu? Henüz hayatta olan bütün çağdaş tanıkları ve onların en yakınındaki herkesi topladığını, hepsini teker teker şiddetle sorguya çektiğini, yetmiş çevirmen[1] gibi bir yere kilitleyip doğruyu söylemeye zorlamak için aç bıraktığını farz edelim. Güvenilir bir rapor elde etmek için her yolu kullanmış olmak adına, onları en büyük kurnazlıkla birbirinin karşısına çıkardığını farz edelim – bu rapor sayesinde izleyici olur muydu? Parayla da zorla da alınamayacak olanı baskıyla elde etmek istediği için Tanrı ona gülümsemez miydi? Tartışmakta olduğumuz olgu basit bir tarihsel olgu olsaydı dahi, her küçük ayrıntıda mutlak anlaş-

1 Efsaneye göre MÖ 270'te İkinci Ptoleme'nin emriyle Eski Ahit'i Grekçe'ye çeviren yetmiş iki çevirmen. (ç.n.)

ma sağlamaya çalışırsa, kaçınılmaz olarak güçlükler ortaya çıkardı – bu onun için çok büyük önem taşıyan bir durumdur, çünkü iman tutkusu, yani iman kadar yoğun tutkusu yanlış bir yöne sapmış, sırf tarihsel olana yönelmiştir. En dürüst, en hakikatli insanların, engizisyon uygulamaları ve engizisyoncunun sabit fikri karşısında çelişkilere takılması en muhtemel insanlar olduğu iyi bilinir; oysa kişinin yalanlarında çelişkiye düşmemesi, kötü bir vicdanın keskinleştirdiği bir kesinlik yüzünden, yoldan çıkmış suçluya özgüdür. Ama bütün bunlardan ayrı olarak, sözünü ettiğimiz olgu gerçekten de basit bir tarihsel olgu değildir – öyleyse, bütün bu yaptıklarının bu kişiye ne yararı olur? Harfi harfine ve dakikası dakikasına anlaşma sağlanmış, karmaşık bir rapor elde etmeyi becerseydi – kuşkusuz, aldanmış olurdu. Böylece, görüp işitmiş çağdaşın kesinliğinden daha da büyük bir kesinlik elde etmiş olurdu; zira çağdaş, bazen görmediğini ya da işitmediğini, bazen de yanlış gördüğünü ya da işittiğini kolayca keşfederdi; Tanrı'yı doğrudan ve dolaysızca görüp işitmediğini, gördüğünün yalnızca kendisinin Tanrı olduğunu söyleyen alt sıradan bir insan olduğunu sürekli hatırlamak durumunda kalırdı – başka bir deyişle, bu olgunun bir çelişkiye dayandığını sürekli hatırlamak durumunda kalırdı. O kişi güvenilir bir rapor elde etme amacına ulaşmış olur muydu? Tarihsel açıdan, evet, ama başka bakımdan, hayır; zira Tanrı'nın fiziksel sevimliliği üstüne bütün o konuşmalar (oysa yalnızca bir hizmetkâr, hepimiz gibi basit bir insan, başkalarının rahatsızlık duyabileceği biri biçimindeydi), doğrudan ve dolaysız tanrısallığı üstüne bütün o konuşmalar (oysa tanrısallık dolaysız bir nitelik değildir, öğretmen öğrencide her şeyden önce derin bir kendi üstüne düşünme geliştirmelidir, anlayışın koşulu olarak günah bilincini geliştirmelidir), gerçekleştirdiği dolaysız mucizeler üstüne bütün o konuşmalar (oysa inanmayan kişi mucizeyi görmediğine göre, mucize dolaysız değildir, ancak iman içindir) – bütün

böyle konuşmalar, burada ve her yerde zırvadır, derin düşüncenin yerine boş konuşmaları geçirme girişimidir.

Bu kuşak, o olgunun sarsıntısına daha yakın olmanın göreli avantajına sahiptir. Bu sarsıntı ve yol açtığı titreşimler, farkında oluşu uyandırmaya yarar. Bu farkında oluşun (ki kızgınlık haline de gelebilir) önemi, IV. Bölüm'de değerlendirilmiştir. Bir ölçüde (daha sonraki kuşaklara kıyasla) daha yakın olmanın bir avantaj olduğunu kabul edelim – bu yalnızca çağdaşın kuşkulu avantajına bağlı bir avantajdır. Farkında oluş gibi bu avantaj da bütünüyle diyalektiktir. Kişi ister kızsın ister inansın, farkında olmak avantajdır. Başka bir deyişle, farkında oluş hiçbir şekilde imanın tarafını tutmaz – sanki iman farkında oluştan basit bir sonuç olarak çıkıyormuş gibi. Avantaj, kararın kendisini daha açık bir şekilde ortaya koyduğu bir duruma girmenin avantajıdır. Bu bir avantajdır ve herhangi bir anlamı olan tek avantaj budur – gerçekten, bu o kadar anlamlıdır ki, dehşetlidir, kişiye hiçbir şekilde rahatlık vermez. O olgu hiçbir zaman aptalca ve anlamsızca insani alışkanlıklara düşmüyorsa, peş peşe her kuşak, ilk kuşağın açığa vurduğu kızgınlık ilişkisinin aynısını açığa vuracaktır; çünkü hiç kimse o olgunun dolaysızca daha yakınına gelmez. Kişi o olgunun ne kadar öğrenimini görürse görsün, yararı olmaz. Tam tersine, özellikle de bu öğrenimi veren kişinin kendisi bu yolda iyi bir öğrenim görmüşse, zihninde ne kızgınlığın bir iması ne de iman için yer bulunan, iyi eğitimli bir boşboğaz haline gelmesine yararı olabilir.

b. En Son Kuşak

Bu kuşak sarsıntıdan çok uzaktadır, ama diğer yandan, tutunacağı sonuçlara sahiptir, sonucun olasılık kanıtına sahiptir, o olgunun herhâlde her şeyi kapsamış olması gereken sonuçları doğrudan doğruya önündedir, imana doğrudan

bir geçiş sağlamasa da olasılık kanıtı yakınındadır, zira gösterdiğimiz gibi, iman hiçbir şekilde olasılıktan yana değildir – iman hakkında bunu söylemek, iftira olurdu.[2] Eğer o olgu dünyaya mutlak paradoks olarak geldiyse, daha sonra gelen hiçbir şeyin yararı olmaz, çünkü ebediyen bir paradoksun sonucu olarak kalır, böylece de paradoks kadar kesin bir şekilde olasılık dışıdır; sonuçların (ki ne de olsa

2 Genel olarak söylendiğinde, bir olasılık kanıtını olası olmayana bağlamayı (her ne kadar somutta daha özgül bir şekilde anlaşılması gerekse de) ciddi bir şekilde isteme fikri (olası olduğunu göstermek için mi? – ama o zaman kavram değişir; yoksa olası olmadığını göstermek için mi? – ama olasılığı bunun için kullanmak bir çelişkidir) o kadar aptalca bir fikirdir ki, birinin böyle düşünmesi olanaksız sayılabilir; ama ben bunu böyle bir ihtiyaç durumunda şaka ve jest olarak kullanmayı çok gülünç ve eğlenceli buluyorum. Yüce gönüllü biri, insanlığın imdadına yetişmek için, insanlığın olası olmayana geçmesine yardımcı olmak üzere bir olasılık kanıtı kullanmak istiyor. Olağanüstü başarılı oluyor; yalnızca kanıtı nasıl değerlendireceğini gerçekten bilen uzmanlardan değil, halktan da şükran ifadeleri ve kutlama mesajları alıyor – ne yazık, bu yüce gönüllü kişi aslında her şeyi bozmuştur. – Ya da birisi, içeriği akıl dışı, olası olmayan bir kanıya sahip. Ve bu adam, epey kibirli biri. Bu durumda şöyle bir şey oluyor: Birisi, mümkün olduğunca bu adamın canını sıkmadan, tatlılıkla, onu bu kanısını insanlara duyurmaya ikna ediyor. Ve adam, hiçbir hileden kuşkulanmadan, kanısını kesin ve açık bir şekilde ortaya koyuyor. İşini bitirdikten sonra, birisi onun gururunu çok incitecek bir şekilde onun bu görüşlerine saldırıyor. Adam şaşırıyor, sıkılıyor, kendinden utanıyor – "akıl dışı bir şeyi kabul ettiğini düşünmekten". Sakın sakin, "Bu beyefendi aptallık ediyor; bu akıl dışıdır ve öyle olması gerekir; başka birinin karşına çıkarabileceği formülasyonlardan çok daha dehşet verici bir biçim içinde iyice düşündüğüm bütün itirazlara rağmen, olası olmayanı seçtim" diye cevap verecek yerde, bir olasılık kanıtı ortaya koymaya çalışıyor. Sonra onun söylediklerine ikna olan biri yardımına geliyor ve şöyle bir sonuca varıyor: "Aha, şimdi gördüm! Bu, dünyadaki en olası şey!" Adam onu kucaklıyor ve bu şakayı daha da uzatırsak, onu öpüyor, ona *ob meliorem informationem* [daha iyi bilgisi için] teşekkür ediyor, ondan ayrılırken bir kez daha romantik gözlerine derin derin bakıyor ve ondan dünya ahret dostu ve süt kardeşi olarak, ebediyen anladığı akraba bir ruhtan ayrılır gibi ayrılıyor. – Bu şaka haklı görülebilir; zira adam kibirli olmasaydı, onun kanısının dürüst samimiyeti karşısında aptal gibi görünürdüm. – Bireyin ölümle ilişkisi üstüne Epiküros'un söylediği şey (onun gözlemi pek rahatlatıcı olmasa da), olası oluş ile olası olmayış arasındaki ilişki için de söylenebilir: Ben varsam o (ölüm) yok, o (ölüm) varsa ben yokum. (y.n.)

türetilmişlerdir) paradoksu dönüştürecek bir retroaktif güç kazandıkları kabul edilmedikçe – ki bu da ancak bir oğulun babasını dönüştürecek bir retroaktif güç kazanması kadar kabul edilebilir bir durumdur. Sonuçlar saf mantıksal olarak –yani içkinlik biçiminde– düşünülse dahi, sonucun ancak kendi nedeniyle özdeş ve homojen olarak tanımlanabileceği ve asla bu nedeni dönüştürme gücüne sahip olarak tanımlanamayacağı, doğru olarak kalır. Öyleyse, sonuçların kişinin burnunun dibinde olması, dolaysız kesinliğe sahip olmak kadar kuşkulu bir avantajdır; sonuçları doğrudan ve dolaysızca ele alan kişi, dolaysız kesinliği iman sanan biri kadar aldanmıştır.

Sonuçların avantajı, o olgunun yavaş yavaş *doğallaştırılmış* olduğunun farz edilmesi gibi görünür. Eğer durum buysa (eğer bu düşünülebilirse), sonraki kuşak çağdaş kuşağa göre açıkça avantajlı bir konumdadır (ve, sonuçlardan bu anlamda söz edebileceği halde, o olguyla çağdaş olmanın ne kadar talihli bir şey olduğu üstüne romantik sözler eden biri, çok aptal olmalıdır) ve o olguyu, imana olduğu kadar kızgınlığa da yol açabilecek farkında oluşun müphemliğine aldırmadan, gönül rahatlığıyla kendine mal edebilir. Oysa o olgu, kendini ehlileştirilmeye bırakmaz; bu konudaki başarılı sonuçlara güvenerek gelen bir izleyiciyi istemeyecek kadar gururludur; bir kralın ya da profesörün koruması altında doğallaştırılmayı reddeder – paradokstur ve paradoks olarak kalır, spekülasyon yoluyla ulaşılmasına izin vermez. O olgu yalnızca iman içindir.

Şimdi; iman elbette birinin *ikinci doğası* haline gelebilir, ama bu durumda, iman ikinci olduğuna göre, bu kişinin elbette bir birinci doğası da olmalıdır. Eğer o olgu *doğallaştırılacak* ise, bu bireyin imanla –yani ikinci doğasıyla– doğduğu söylenebilir. Açıklamamıza bu öncülle başlarsak, her türlü zırva bayram etmeye başlar; zira artık kapak açılmıştır, süreç durdurulamaz. Doğal olarak, bu saçmalık ileri

gidilerek imal edilmiş olmalıdır; zira Sokrates'in görüşü, biz yukarıda tasarladığımız şeyi keşfetmek için onu terk etmiş olsak da, gerçekten çok anlamlıdır ve o türden bir saçmalık, Sokratik görüşten çok ileri olmasaydı, kendini aşağılanmış hissederdi. Ruh göçünde dahi bir anlam vardır; oysa birinin ikinci doğasıyla, zaman içindeki belli bir tarihsel olguya gönderme yapan ikinci doğasıyla doğmuş olması, deliliğin son noktasıdır. Sokratik olarak anlaşıldığında, birey varlık kazanmasından önce de mevcuttur ve kendini hatırlar; böylece de hatırlama önceden-mevcudiyettir (önceden-mevcudiyetin hatırlanması değil). Bireyin doğası (tek doğası, zira orada birinci ve ikinci doğa diye bir soru yoktur), kendiyle süreklilik içinde tanımlanır. Oysa burada her şey ileriye dönüktür ve tarihseldir; nitekim yirmi dört yaşında doğmuş olmak ne kadar makulse imanla doğmuş olmak da o kadar makuldür. Eğer imanla doğmuş biri gerçekten gösterilebilseydi, *Den Stundesløse*'deki berberin Neuen-Buden'de doğduğunu söylediğinden[3] daha fazla görülmeye değer, daha nadir biri olurdu; gerçi berberlere ve meraklılara bütün küçük yaratıkların en gözdesi, spekülasyonun doruğu gibi görünürdü. – Yoksa birey aynı anda her iki doğayla birden mi doğuyor – lütfen dikkat, ikisi birleşerek ortak insan doğasını meydana getiren iki doğayla değil, birisi araya tarihsel bir şeyin girmesini gerektiren iki tamamlanmış doğayla. Bu durumda, I. Bölüm'de tasarladığımız her şey karışıklığa düşerdi; Sokratik olanın yanında durmazdık, Sokrates'in dahi son veremeyeceği bir karışıklık içinde olurduk. Bu, Tyana'lı Apollonius'un[4] geriye doğru karışıklığıyla çok şey payla-

3 Ludvig Holberg'in *Den Stundesløse* oyununda bir berber, Neuen-Buden'de bir kadının normal bir gebelikten sonra tek seferde otuz iki çocuk doğurduğunu, çocukların vaftiz edildikten sonra öldüğünü anlatır. (ç.n.)

4 Tyana'lı Apollonius, Pitagoras ve Platon'un önceki mevcudiyet görüşünü benimseyerek, önceki hayatında bir Mısır gemisinin kaptanı olduğunu iddia etmişti. (ç.n.)

şan, ileriye doğru bir karışıklık haline gelir. Başka bir deyişle, Tyana'lı Apollonius, Sokrates'in aksine, kendisini mevcudiyet kazanmasından önceki varlık olarak hatırlamakla (bilincin ebediliği ve sürekliliği, Sokratik düşüncenin derin anlamı ve fikridir) yetinmedi, daha ileri gitmek için acele etti – yani, kendisi haline gelmeden önce kim olduğunu hatırladı. Eğer o olgu doğallaştırılmışsa, doğum artık *doğum* değildir, aynı zamanda *yeniden doğumdur*; öyle ki, daha önce hiçbir zaman var olmamış kişi, doğduğunda, yeniden doğar. – Bireyin hayatı için bunun anlamı, bireyin imanla doğmasıdır; insan soyu için de anlamı aynıdır, öyle ki, insan soyu, o olgunun ardından gittikten sonra, tamamen farklı bir soy haline gelmiştir ama yine de öncekiyle süreklilik içinde tanımlanır. Bu durumda insan soyuna yeni bir ad verilmelidir, zira bizim formüle ettiğimiz haliyle iman elbette doğum içindeki doğum (yeniden doğum) gibi insanlık dışı bir şey değildir; oysa bu itirazın istemesine izin verdiğimiz gibi olsaydı, kesinlikle bir masal canavarı haline gelirdi.

Sonuçların avantajı, bunlar o olgunun basit bir sonucu olmadığı ölçüde, bir başka sebeple de kuşkulu bir avantajdır. Sonuçların avantajına, mümkün olan en yüksek değeri verelim; bu olgunun dünyayı bütünüyle dönüşüme uğrattığını, her yerde hazır oluşuyla en önemsiz şeylere bile nüfuz ettiğini varsayalım – bu nasıl olmuştur? Elbette tek bir hamlede değil, yavaş yavaş olmuştur – ama hangi yolla? Tek tek her kuşağın o olguyla yeni baştan ilişkiye girmesiyle mi? Öyleyse, bu orta terimi incelemek gerekir; öyle ki, sonuçların bütün gücü, ancak dönme yoluyla birine yararlı olabilir. Ama bir yanlış anlamanın da sonuçları olamaz mı; bir yalan da güçlü olamaz mı? Ve her kuşakta bu olmuş değil midir? Önceki bütün kuşaklar topluca, en son kuşağa sonuçların bütün ihtişamını fazla patırtı çıkarmadan miras bırakıyorsa, bu sonuçlar bir yanlış anlama değil midir? Sonunda Venedik'in deniz üstüne kurulmuş olduğu hiç dikkatini çekmeyen bir

kuşak gelse de, Venedik deniz üstüne kurulmuş değil midir ve bu en son kuşak, temel kazıkları çürüyüp şehir çökene kadar bu hatasını sürdürseydi, müessif bir yanlış anlama olmaz mıydı bu? İnsan açısından konuşursak, bir paradoks üstüne kurulmuş sonuçlar, dipsiz uçurum üstüne kurulmuştur ve sonuçların, bireye ancak bir paradoksa dayandığını kabul etmesi koşuluyla devredilen bütün içeriği, bir gayrimenkul gibi el değiştirmez, zira her şey muallâktadır.

c. Karşılaştırma

Burada geliştirdiklerimizi daha öteye götürmeyeceğiz; en çeşitli yönlerden bu fikre geri dönme uygulamasını, göreli farkların ve göreli durumların en tuhaf örneklerini ortaya çıkarmak için kendi hayal gücünü kullanarak her şeyi ölçüp biçmeyi, her kişinin kendisine bırakacağız. Bu durumda, nicel olan sınırlıdır ve sınırlar dâhilinde serbest olacağı bir alana sahiptir. Nicel olan, hayatın çeşitliliğine yönelir ve çok renkli goblenini dokur durmadan. Oturmuş ip eğiren kader tanrıçasına benzer; ama düşüncenin, diğer kader tanrıçası gibi, ipi kestiği de doğrudur – niceliğin (bu metafordan ayrı olarak) nitelik oluşturmak istediği her seferinde olan bir şey.

Sonraki izleyicilerin ilk kuşağı, güçlüğü önünde bulma avantajına sahiptir; zira uğraşacağım şey güç olansa, onun güç görünüyor olması, her zaman bir avantajdır, rahatlıktır. İlk kuşağa bakıp onun dehşet yükü altında neredeyse çöktüğünü gören son kuşağın aklına şunu söylemek gelseydi: "Bu inanılmaz bir şey; zira bütün bunlar insanın sırtlayıp koşamayacağı kadar ağır değil" – şöyle cevap verecek biri kuşkusuz bulunurdu: "Lütfen, buyur, sen sırtlayıp koş; ama aldığının tartıştığımız şey olmasına dikkat et. Zira elbette rüzgârı arkaya alıp koşmanın kolay olduğunu tartışmıyoruz."

En son kuşak, kolaylık avantajına sahiptir; ama bu kolaylığın güçlüğü doğuran kuşkululuğun ta kendisi olduğunu

keşfeder etmez, bu güçlük dehşetin güçlüğüne karşılık gelir ve bu dehşet, sonraki izleyicilerin son kuşağını da ilk kuşağı kadar ilkel[5] bir şekilde ele geçirir.

II. Sonraki İzleyici Sorusu

Sorunun kendisini ele almadan önce, kendimizi hazırlamak için birkaç gözlemde bulunacağız, (a) Eğer o olgu basit bir tarihsel olgu gibi görülürse, o olguyla çağdaş olmanın bir değeri vardır ve çağdaş olmak (IV. Bölüm'de açıklandığı gibi) ya da o olguya mümkün olduğunca yakın olmak, ya da çağdaşların güvenilirliğinden emin olunabilecek bir durumda olmak, vb. bir avantajdır. Her tarihsel olgu, yalnızca göreli bir olgudur ve dolayısıyla, insanların çağdaşlığa ilişkin göreli kaderlerine göreli gücün, zamanın karar vermesi, tamamen yerindedir. Tarihsel olgu, bundan daha fazla bir şey değildir; ancak çocukluk ve aptallık onu abartıp mutlak hale getirebilir, (b) Eğer o olgu ebedi bir olgu ise, her çağ ona aynı ölçüde yakındır – ama lütfen dikkat, imanda değil; zira iman ile tarihsel olan, birbiriyle tamamen aynı ölçüdedir; dolayısıyla da, burada tarihsel olandan alınmış "olgu" sözcüğünü kullanmak, pek doğru olmayan bir dil kullanımına rıza göstermekten başka bir şey değildir, (c) Eğer o olgu mutlak bir olgu ise, ya da, daha tam bir tanımla, eğer o bizim ortaya koyduğumuz olguysa, insanların o olguyla ilişkilerini zamanın bölümlere ayırabilmesi bir çelişkidir – yani, can alıcı bir anlamda bölümlere ayırabilmesi; zira zamanın özsel olarak bölümlere ayırabildiği şey, *eo ipso*, mutlak olan değildir; çünkü bu, mutlak olanın kendisinin hayatın bir hali olduğunu, başka bir şeye ilişkin bir durum olduğunu ima ederdi; oysa mutlak olan, hayatın bütün hallerinde çekile-

5 Kierkegaard'ın dilinde bu sözcüğün tazelik, sahicilik, bozulmamışlık gibi çağrışımları öne çıkar. (ç.n.)

bilir olsa da, hep aynıdır ve başka bir şeyle daimi ilişkisinde daima mutlak durumdadır.[6] Ama bu mutlak olgu, gerçekten, tarihseldir de. Eğer buna dikkat etmezsek, bu hipotetik tartışmamızın tamamı yıkılır; zira o zaman yalnızca ebedi bir olgudan söz etmekte oluruz. Bu mutlak olgu, tarihsel bir olgudur ve öyle olmakla imanın nesnesidir. Olgunun bu tarihsel tarafı gerçekten de vurgulanmalıdır, ama bireyler için mutlak olarak kararlaştırıcı bir şekilde değil, zira o durumda (a) şıkkına geri döneriz (gerçi böyle anlaşıldığında o bir çelişkidir; zira basit bir tarihsel olgu, mutlak bir olgu değildir ve herhangi bir mutlak kararla ilgili gücü yoktur). Ama tarihsel olanın ortadan kaldırılmaması da gerekir, zira o durumda yalnızca ebedi bir olgumuz olur.

Tıpkı çağdaşın izleyici haline gelmesi için tarihsel olanın vesile olması gibi –lütfen dikkat, koşulu Tanrı'nın kendisinden alarak (zira aksi halde Sokratik olarak konuşuruz)– daha sonra gelen herkesin izleyici haline gelmesi için de çağdaşların raporu vesile olur – lütfen dikkat, koşulu Tanrı'nın kendisinden alarak.

Şimdi başlıyoruz. Koşul yoluyla izleyici haline gelen kişi, koşulu Tanrı'nın kendisinden alır. Öyleyse (ki yukarıda, dolaysız çağdaşlığın yalnızca vesile olduğunu, ama lütfen dikkat, onun bir vesile olduğu kişide koşulun normal olarak bulunduğu şeklinde olmadığını gösterdiğimiz yerde geliştirdiğimiz şey budur), sonraki izleyici diye bir soruyu nereye koyabiliriz? Zira sahip olduğu şeyi Tanrı'nın kendisinden almış kişi, açık ki onu birinci elden almıştır, onu Tanrı'nın kendisinden almamış kişi ise izleyici değildir.

Farklı bir şey varsayalım. İzleyicilerin çağdaş kuşağının koşulu Tanrı'dan aldığını, sonraki kuşaklarınsa koşulu bu çağdaşlardan alacağını varsayalım – sonuç ne olurdu? O

6 İbranice gramerinde, adların mülkiyet (–in) halinin çekiminde, sahip olanın durumu (Latince ifadesiyle) *status absolutus* (mutlak durum) olarak adlandırılır. (ç.n.)

çağdaşların raporuna –sanki her şey ona bağlıymış gibi– herhâlde gıpta edecek, yeni bir çelişki içindeki insanların tarihsel yüreksizliği üstüne düşünerek dikkatleri saptırıp yeni bir karışıklığa yol açmayacağız (zira bu insanlar bundan başlarsa, ortaya sınırsız bir kaos çıkar). Hayır; eğer sonra gelen kişi koşulu çağdaştan alırsa, çağdaşa inanmaya başlar. O kişi için çağdaş iman nesnesi haline gelir, çünkü birey koşulu kimden alırsa o, *eo ipso* (yukarıda söylenenlere göre) iman nesnesidir ve Tanrı'dır.

Böyle bir anlamsızlık, düşünceyi korkutup bu varsayımdan kaçırmak için belki yeterli olacaktır. Ama sonra gelen kişi de koşulu Tanrı'dan alırsa, Sokratik ilişki geri döner – lütfen dikkat, o olgudan ve bireyin (hem çağdaşın hem sonra gelen kişinin) Tanrı'yla ilişkisinden ibaret farklılığın bütünü içinde. Ne var ki o anlamsızlık, o olgunun ve bireyin Tanrı'yla ilişkisinin düşünülemez olduğunu söylememizden farklı bir anlamda düşünülemezdir. O olgu ve bireyin Tanrı'yla ilişkisi üstüne bizim hipotetik kabulümüz, kendi kendisiyle çelişen hiçbir şey içermez, nitekim düşünce onunla dünyadaki en tuhaf şey olarak meşgul olabilir. Oysa o anlamsız sonuç, bir kendi kendiyle çelişme içerir; saçma bir şey (ki bu şey bizim hipotetik kabulümüzdür) öne sürmekle yetinmez, bu saçmalık içinde bir kendi kendiyle çelişme üretir: Tanrı'nın çağdaş için Tanrı olması, çağdaşın da bir üçüncü için Tanrı olması. Bizim projemiz yalnızca Tanrı'yı bireyle ilişkiye geçirmesi bakımından Sokrates'in ötesine geçti; oysa bir insanın bir başka insanla ilişkisinde Tanrı olduğu gibi bir saçmalıkla Sokrates'in karşısına çıkmaya kim cesaret edebilirdi? Hayır; Sokrates, anlama cesaretini kendi içinde bulan bir kahramanlıkla, bir insanın bir başkasıyla ilişkisinin nasıl olduğunu anladı. Ne var ki sorun, aynı anlayışa bizim kabul ettiğimiz formasyon –yani, bir insanın, mümin olduğu ölçüde, bir başkasına hiçbir şey borçlu olmaması, ama Tanrı'ya her şeyi borçlu olması– içinde ulaşmaktır. Bu anlayışın ko-

lay olmadığını görmek zor değildir; özellikle de bu anlayışı sürekli olarak korumak söz konusu olduğunda (zira somut itirazları düşünmeden onu bir kez ve ilelebet anlamak, yani anladığını sanmak, zor değildir); kendi kendini bu anlayışa alıştırmaya başlayan biri, kuşkusuz, kendini sık sık yanlış anlama içinde bulacaktır; bu kişi başkalarıyla görüşmek istiyorsa, dikkatli olması iyi olur. Ama onu anlamışsa, sonraki izleyici diye bir sorunun olmadığını ve olamayacağını da anlar; zira mümin (ki ne de olsa yalnızca o izleyicidir) imanın *otopsisine* daima sahiptir; başkalarının gözüyle görmez ve her müminin gördüğünün aynısını görür – iman gözüyle.

Öyleyse, *bir çağdaş, sonra gelen biri için ne yapabilir?* (a) Sonra gelen birine, kendisinin o olguya inandığını söyleyebilir; bu aslında bir iletim değildir (dolaysız çağdaşlık diye bir şeyin olmaması ve o olgunun bir çelişkiye dayanması bunu gösterir), yalnızca bir vesiledir. Nitekim şunun şunun olduğunu söylersem, tarihsel olarak konuşmuş olurum; ama "*anlayışa aptallık gibi gelse de ve insanın yüreğini incitse de,*[7] bunun olduğuna inandım ve inanıyorum" dersem, bir başkasının benimle dolaysız süreklilik içinde karar vermesini önlemek ve ortaklığı reddetmek için her şeyi aynı anda yapmış olurum, çünkü tek tek her kişinin tam aynı tutumu takınması gerekir, (b) Bu biçim içinde, olgunun içeriğini anlatabilir; nasıl renkler görme için, sesler işitme içinse, tam aynı anlamda iman için bir içerik. Bu biçim içinde, bunu yapabilir; bir başka biçim içindeyse, yalnızca saçma konuşmakta olur ve belki sonra gelen birini boş konuşmalarla süreklilik içinde karar vermeye ayartabilir.

Bir çağdaşın güvenilirliği, sonra gelen birini hangi anlamda ilgilendirebilir? Çağdaşın iman ettiğini söylediği şeye gerçekten iman edip etmediği, sonra geleni ilgilendirmez; bu onun kendisinin imana gelmesine hiçbir katkıda bulunmaz, hiçbir fark ortaya çıkarmaz. Yalnızca koşulu Tanrı'dan şah-

7 I Korintliler 1:23. (ç.n.)

sen alan kişi inanır (ki bu da kişinin anlayıştan bütünüyle feragat etmesi ve diğer yandan imana karşılık gelen tek otorite olması gereğine tamamen uyar). Eğer sonra gelen kişi, tepedeki[8] birçok iyi, dürüst insan inandı diye (yani inandığını söyledi diye; zira kişi, bir başkası iman uğruna her şeye katlanmış, her ıstırabı çekmiş olsa dahi, onu bundan daha fazla kontrol edemez; birinin kendisi hakkında söylediklerinin ötesine geçemez, çünkü hakikatin kapsamıyla hakikatsizliğin kapsamı aynıdır – Tanrı'nın gözünde değil, insanın gözünde) inanırsa (yani inandığını sanırsa) aptaldır; kendi görüşüne ve belki iyi, dürüst insanların iman hakkındaki yaygın kanısına dayanarak mı inandığı yoksa bir Münchhausen'e[9] mi inandığı, özünde rastlantısaldır. Çağdaşların güvenilirliği sonra geleni ilgilendirecekse (ne yazık, insan bunun büyük bir sansasyona yol açacak ve birçok kitap yazılmasına vesile olacak bir konu olduğuna emin olabilir; zira bu aldatıcı içtenlik görünümü, kişinin kendisinin imana sahip olup olmadığı yerine şu ya da bu kişinin güvenilir olup olmadığı üstüne bu düşünceler, entelektüel tembelliğin ve Avrupa kentlerindeki sohbetlerin hazır malzemesidir), bu ilgi tarihsel bir şeye ilişkin olmalıdır. Hangi tarihsel şey? Yalnızca iman için bir nesne olabilecek ve bir kişinin bir başkasına iletemeyeceği, tarihsel olan – yani, bir kişinin bir başkasına iletebileceği ama lütfen dikkat, bu başkasının böylece inanmış olmayacağı şey; oysa onu iman biçimi içinde iletirse, diğerinin bunu doğrudan kabul etmesini önlemek için elinden geleni yapar. Eğer sözünü ettiğimiz olgu basit bir tarihsel olgu olsaydı, tarih yazıcısının titizliği ve kesinliği, büyük önem taşırdı. Oysa burada durum böyle değildir,

8 Ludvig Holberg'in *Erasmus Montanus ya da Rasmus Berg* oyununun geçtiği tepe. Oyun karakterlerinden Degn, kasabadaki iyi insanlar dünyanın düz olduğuna inandığına göre, dünyanın yuvarlak olduğunu iddia eden Montanus'un yanıldığını söyler. Kierkegaard'da bu tepenin aynı zamanda İsa'nın ünlü vaazını verdiği tepeye gönderme yaptığı düşünülebilir. (ç.n.)

9 Alman folklorunda bir masal anlatıcısı. (ç.n.)

zira iman, en ince ayrıntıdan dahi damıtılamaz. Konunun aslı, Tanrı'nın insan biçiminde var olmuş olduğu şeklindeki tarihsel olgudur; diğer tarihsel ayrıntılar, konu Tanrı değil de bir insan olsaydı taşıyacağı kadar dahi önem taşımaz. Hukukçular, en büyük suçun bütün diğer küçük suçları özümlediğini söyler[10] – imanda da böyledir: Onun saçmalığı, küçük konuları bütünüyle özümler. Genellikle rahatsız edici olan tutarsızlıklar, burada rahatsız edici değildir, önemli değildir. Ama birisi küçük hesaplarla imanı en yüksek teklifi veren kişiye sunmak isterse, çok önemlidir; o kadar önemlidir ki, o kişi imana asla ulaşamaz. Eğer çağdaş kuşak geride şu sözlerden başka bir şey bırakmamış olsaydı: "Tanrı'nın, falanca yılda, mütevazı bir hizmetkâr biçiminde ortaya çıktığına, aramızda yaşayıp öğrettiğine ve sonra öldüğüne inandık" – bu, fazlasıyla yeterli olurdu. Çağdaş kuşak, gerekeni yapmış olurdu; zira bu küçük duyuru, bu dünya-tarihsel *nota bene*, sonra gelen biri için vesile olmaya yeter ve en ayrıntılı rapor dahi sonra gelen kişi için bundan daha fazla bir şey olamaz.

Bir çağdaşın sonra gelen biriyle ilişkisini olabilecek en kısa yoldan –ama doğruluğu kısalığa feda etmeden– ifade etmek istersek, şunu söyleyebiliriz: Sonra gelen kişi, çağdaşın raporu (vesile) *aracılığıyla*, kendisinin Tanrı'dan aldığı koşul sayesinde inanır. – Tıpkı çağdaş için dolaysız çağdaşlığın vesile olması gibi, sonra gelen kişi için de çağdaşın raporu vesiledir ve o rapor olması gereken şeyse (bir müminin raporuysa), nasıl dolaysız çağdaşlık onda farkında olmanın muğlâklığına vesile olmuşsa, bu rapor da aynı muğlâklığa vesile olacaktır. Eğer raporun doğası bundan farklıysa, *ya* bir tarihçinin raporudur ve aslında iman nesnesiyle ilgili değildir (tıpkı mümin olmayan bir çağdaş tarihçinin şu ya da bu şeyi anlatması gibi), *ya da* bir filozofun raporudur ve

10 Örneğin, birini öldürme suçlamasıyla yargılanan sanık, bu suçu işlerken meskun mahalde ateşli silah kullandığı suçlamasıyla ayrıca yargılanmaz. (ç.n.)

iman nesnesiyle ilgili değildir. Oysa mümin raporunu o şekilde iletir ki, kimse onu doğrudan ve dolaysız bir şekilde kabul edemez; zira "ben buna inanıyorum" sözcükleri (anlayışa ve benim kendi yaratıcı yeteneklerime rağmen), insanın huzurunu kaçıran bir *ama*'dır.

Sonraki izleyici diye bir şey yoktur. İlk kuşakla en son kuşak, özünde birbirine benzer; şu farkla ki, sonraki kuşak vesileyi çağdaş kuşağın raporunda bulur, oysa çağdaş kuşak vesileyi dolaysız çağdaşlığında bulur ve dolayısıyla da hiçbir kuşağa hiçbir şey borçlu değildir. Ama bu dolaysız çağdaşlık, yalnızca vesiledir; bunun en güçlü ifadesi de, izleyicinin, eğer kendini anlamışsa, Tanrı'nın yeryüzünden ayrılmasını ve böylece bu çağdaşlığın sona ermesini istemek durumunda olmasıdır.

Ama biri şöyle diyor olabilir: "Ne kadar tuhaf! Tartışmanı sonuna kadar okudum, ilgi duymadım da değil ve ayrıca hiçbir slogan ve hiçbir görünmez yazıya rastlamadığıma memnun oldum. Ama nasıl da kıvrılıp bükülüyorsun; Saft'ın hep soluğu kilerde alması gibi,[11] sen de hep sözlerine sana ait olmayan bir ibare katıyorsun, bu da insanı rahatsız ediyor. Tanrı'nın yeryüzünden ayrılmasının izleyicinin avantajına olduğu fikrini de Yeni Ahit'ten, Yuhanna'nın İncilinden almışsın.[12] Ama yine de, kasıtlı olsa da olmasa da, o açıklamayı bu biçime sokarak ona özel bir etki kazandırmak istemiş olsan da olmasan da, ilk başta çok yüksek bir değer verme eğiliminde olduğum çağdaşın avantajı, şimdiki durumda epey azalmış gibi görünüyor, zira sonraki izleyici diye bir soru olamaz, ya da başka bir deyişle, bütün kuşaklar özünde birbirine benzer. Sırf bu da değil; biraz önce söylediklerine göre, avantaj sayılan dolaysız çağdaşlık o kadar kuşkulu hale geliyor ki, onun hakkında söylenebileceklerin

11 Adam Oehlenschläger'in *Uyuyan Tasarı* oyununda, Cerrah Brause'nin yardımcısı Saft hakkındaki sözleri: "Nasıl da şeytan gibi kıvrılıp bükülür, sonunda soluğu ya kilerde ya şarap mahzeninde alır." (ç.n.)

12 Yuhanna 16:7.(ç.n.)

en fazlası, bu çağdaşlığın sona ermesinin avantaj haline geliyor gibi göründüğü. Bunun anlamı da, çağdaşlığın, elbette önemli ve senin Sokratik olana geri dönmeden göz ardı edilemeyeceğini söyleyeceğin bir ara durum olduğu ama çağdaş için mutlak bir öneminin olmadığı. Dolayısıyla, çağdaş, çağdaşlığın sona ermesiyle özsel olandan yoksun kalmaz, zira tam tersine, bundan bir kazancı olur; gerçi çağdaşlık olmasaydı, her şeyi yitirip Sokratik olana geri dönerdi."

— "Çok belagatli konuştun, derdim tevazu beni engellemeseydi, zira tam benim konuşacağım gibi konuştun. Evet, durum tam söylediğin gibi. Dolaysız çağdaşlık, hiçbir şekilde kararlaştırıcı bir avantaj değildir; biri onu iyice düşünürse ve mütecessis ya da aceleci değilse, olağanüstü haberi ilk veren kişi olmak için hayatını riske atmak[13] istemez –aslında o Grek berber[14] gibi işgüzarlık etmez– ve böyle bir ölümü bir din şehidinin ölümü sayacak kadar aptal olmaz. Dolaysız çağdaşlık avantaj olmaktan o kadar uzaktır ki, çağdaş, fiziksel gözleriyle görmek, ölümlü kulaklarıyla işitmek için koşturup durma –ki bunların hepsi de emek israfıdır; esef edilecek, tehlikeli bir iştir– ayartmasına karşı, çağdaşlığın sona ermesini açıkça istemek durumundadır. Ama bu, kuşkusuz senin de gözlemlediğin gibi, çağdaş müminin, mümin olduktan sonra, çağdaşlığından hangi avantajı sağlayabileceği sorusuyla ilgili bir başka sergilemeye aittir; biz burada yalnızca, birinin mümin haline gelmesini dolaysız çağdaşlığın ne ölçüde kolaylaştırdığı sorusuyla ilgileniyoruz. Daha sonra gelen biri, böyle bir ayartmaya kapılamaz; zira elinde yalnızca çağdaşın raporu vardır ki bu da rapor olduğu ölçüde imanın yasaklayıcı biçimindedir. Dolayısıyla, daha sonra

---

13 MÖ 490'da Maraton zaferini haber vermek için Atina'ya kadar koşan, sonra düşüp ölen askere gönderme yapılıyor. (ç.n.)

14 Plutharkos'un *Hayatlar*'da anlattığı, MÖ 413'teki Sicilya yenilgisinin haberini bir yabancıdan işitip bütün Atina'ya yayan ve bu yüzden, halkı kargaşaya sürüklediği için, haberin doğruluğu anlaşılana kadar işkence edilen berber. (ç.n.)

gelen biri, kendini anlarsa, çağdaşların raporunun fazla karışık olmamasını ve her şeyden önce de dünyayı dolduracak kadar çok sayıda kitapta[15] ifade edilmemesini istemelidir. Dolaysız çağdaşlıkta, ancak şu söylendiği zaman sona eren bir koşturmaca vardır: Bitti[16] – ama bu yatışma, tarihsel olanı ortadan kaldırmaz, zira o durumda her şey Sokratiktir."

"Böylece eşitlik sağlanır ve çekişen taraflar bu eşitliğe geri çağrılır."

"Benim kanım da bu; ama uzlaştırıcının Tanrı'nın kendisi olduğunu da düşünmen gerekir. Tanrı bazı insanlarla, bu insanların bütün diğer insanlardan farklılığını göze batacak ölçüde bariz hale getirerek bir uzlaşma sağlar mıydı? Bu gerçekten çatışma doğururdu. Tanrı kimi rahmetine mazhar edeceğine karar vermeyi zamanın gücüne bırakır mıydı; uzlaşmayı her zamandaki ve her yerdeki her insan için aynı ölçüde güç hale getirmek Tanrı'ya yakışmaz mıydı; aynı ölçüde güç, çünkü hiçbir insan koşulu kendi kendisine veremez (ama başka bir insandan alıp yeni bir çatışma da ortaya çıkarmaz) ve koşulu Tanrı verdiğine göre, aynı ölçüde de kolay. Görüyorsun, ilk başta projemi (yani bir hipoteze proje denebileceği ölçüde) tanrısal bir proje saymamın sebebi buydu ve hâlâ öyle sayıyorum, ama insanlardan gelebilecek herhangi bir itiraza da kayıtsız kalmıyorum, zira tam tersine, bir kez daha, herhangi bir meşru itirazın varsa, ortaya koymanı istiyorum."

"Aniden ne kadar da neşelendin! Konu bir itiraz gerektirmeseydi dahi, insan sırf bu neşe uğruna bir itirazda bulunabilirdi; bundan sakınmak daha neşeli olmadıkça ve senin ciddi davetin aslında dolaylı bir sessizlik daveti olmadıkça. İtirazımın doğası bu neşeyi bozmasın diye, itirazımı bana sonraki bir kuşağın kendisini çağdaş kuşaktan ayırt etmesin-

15 Yuhanna 21:25. (ç.n.)

16 Yuhanna 19:30 (Yuhanna'ya göre İsa'nın çarmıhta söylediği son söz budur). (ç.n.)

deki neşe gibi görünen şeyden türeteceğim. Çağdaş kuşağın böyle bir paradoksun mevcudiyet kazanmasının ya da senin söyleyeceğin gibi Tanrı'nın kendisini insan hayatına ekmesinin içerdiği acıları derinden hissetmiş ve çekmiş olması gerektiğinin pekâlâ farkındayım. Ama şeylerin yeni düzeni yavaş yavaş kendi yolunu açmakta başarılı olmalı ve sonunda, ilk kuşakta gözyaşları içinde dikilen fidanın meyvelerini sevinç şarkılarıyla toplayan mutlu bir kuşak gelecek olmalı. Ama hayat yolunda şarkı söyleyip dans ederek yürüyen bu sevinçli, muzaffer kuşak, daha önceki kuşaklardan ve ilk kuşaktan çok farklı değil midir?"

"Evet, elbette farklıdır ve belki ondan söz etmemizin koşulunu oluşturan eşitliği dahi sürdürmeyecek kadar farklıdır; öyle bir koşul ki, o kuşağın farklılıkları, benim eşitlik sağlama çabalarımı boşa çıkarırdı. Ama böyle bir sevinçli, muzaffer kuşak, senin söylediğin gibi hayat yolunda şarkı söyleyip dans ederek yürüyen bir kuşak –ki bu bana, hafızam beni yanıltmıyorsa, İncil'in bir mısraının popüler bir dâhi tarafından yapılmış fütursuz, bira-Nordik çevirisini hatırlatıyor[17]– mümin bir kuşak olarak görülebilir mi? Şimdi, gerçekten, imanın zafer alayı halinde yürüme diye bir nosyonu varsa, kimsenin alaycı şarkılar söylemesine izin vermesi gerekmez, çünkü herkesi yasaklamasının ona bir yararı olmazdı. İnsanların hayretten dili tutulmuş dahi olsaydı, bu çılgın geçit alayı, doğanın Seylan üzerindeki alaycı sesleri[18] gibi, tiz kahkahalara yol açardı; zira zafer kutlamaları yapan iman, dünyanın en gülünç şeyidir. Eğer müminlerin çağdaş kuşağı zafer kutlamaları yapmak için vakit bulama-

17 N.F.S. Grundtvig, Aziz Pavlus'un Efeslilere Mektubu'nun 5:19 mısraını "aranızda şarkı söyleyip dans edin" şeklinde çevirmiş. Kierkegaard, "Eski İskandinav" deyişine benzeyen *ølnordisk* (bira-Nordik) sözcüğüyle Grundtvig'in İskandinav mitolojisine gösterdiği ilgiye gönderme yapıyor. (ç.n.)

18 G.H. von Schubert, *Rüyaların Simge Düzeni* (Die Symbolik des Traumes, 2. Baskı, 1821, s. 38; Ktl. 776.) (ç.n.)

dıysa, sonra gelen hiçbir kuşak da bulamaz; zira görev aynıdır, imansa her zaman çatışma içindedir ve çatışma varsa yenilgi olanağı da vardır. Dolayısıyla, iman bakımından, zamanından önce, yani zamanında, zafer kutlaması yapılamaz; zira zafer şarkıları bestelemek için vakit ya da bu şarkıları söylemek için uygun fırsat nerededir! Eğer bu olursa, muharebeye girmesi için toplanan bir ordunun, savaşmak yerine, zafer kutlamaları yaparak kışlasına yürümesine benzer. Buna kimse gülmeseydi de, çağdaş kuşağın tamamı bu abrakadabraya sempati gösterseydi de, varoluşun bastırılmış kahkahası en beklenmedik yerde patlamaz mıydı! Bu sonra gelen sözde müminlerin yaptığı, Tanrı'nın kendisini alçaltmamasını, hakaretlere uğramamasını isteyen çağdaşın Tanrı'da boş yere aradığı şeyden (II. Bölüm) daha da kötü olurdu; zira bu sonra gelen sözde müminler de ondan aşağı kalmayan bir aptallıkla bu alçalma ve hakarete uğrayıştan memnun olmadıkları gibi, kuşkusuz, eğer bu şarkı söyleyip dans ederek yapılsaydı inanmaya istekli olurlardı. Herhâlde Tanrı, o çağdaşa söylediği şeyi böyle birine söylemezdi, söyleyemezdi: Demek sen yalnızca mucizeler gerçekleştiren, her şeye kadir birini seviyorsun, kendini alçaltıp seninle eşit hale gelen birini değil.

"Ama burada duracağım. Olduğumdan daha iyi bir diyalektikçi olsaydım, yine de sınırlarım olurdu. Mutlak olanda ve mutlak ayrımlarda sarsılmaz bir ısrar, temel olarak, tam da kişiyi iyi bir diyalektikçi yapan şeydir. Bu, günümüzde iptal ederek bir tarafa bıraktığımız ve çelişki ilkesini iptal ederken dikkate almadığımız bir şey; oysa Aristoteles'in aslında vurguladığı şeyi görmüyoruz: Çelişki ilkesinin iptal edildiği tezi, çelişki ilkesine dayanır; zira bunun karşıtı, yani çelişki ilkesinin iptal edilmediği tezi de aynı ölçüde doğrudur.

"Sözlerime ödünç aldığım ibareler katınam konusundaki bütün imalarımla ilgili olarak, yalnızca bir tek yorumda daha bulunacağım. Öyle yaptığımı inkâr etmiyorum; bunu kasten

yaptığımı ve bu risalenin sonraki kısmında, eğer yazarsam,[19] konuya uygun adını verip tarihsel kostümünü giydirme niyetinde olduğumu da gizlemeyeceğim. Eğer bu ikinci kısmı yazacaksam –zira benim hakkımda söylendiğini belki işittiğin gibi, benim türümden bir risale yazarında ciddiyet ara-ma– niçin bu sonuç kesiminde ciddiyet pozu takınıp insanları memnun etmek için böyle büyük bir vaatte bulunayım? Başka bir deyişle, bir risale yazmak önemsizdir – ama sistemi vaat etmek ciddi bir iştir ve birçok kişiyi hem kendi hem de başkalarının gözünde olağanüstü ciddi biri haline getirmiştir. Yine de sonraki kısmın tarihsel kostümünün ne olacağını görmek güç değildir. Bilindiği gibi, Hıristiyanlık, tarihsel olana rağmen –aslında tam da tarihsel olan yoluyla– bireyin ebedi bilinci için hareket noktası olmayı isteyen, bireyi sırf tarihsel olmanın dışında da ilgilendirmek isteyen, bireyin mutluluğunu tarihsel bir şeyle ilişkisine dayandırmak isteyen tek tarihsel fenomendir. Hiçbir felsefe (zira yalnızca düşünce içindir), hiçbir mitoloji (zira yalnızca muhayyile içindir), hiçbir tarihsel bilgi (ki bellek içindir) bu fikre sahip olmamıştır – bu bakımdan, bütün çoğul anlamlarıyla, bu fikrin hiçbir insan yüreğinde doğmadığı[20] söylenebilir. Ne var ki ben, belli bir ölçüde, bunu unutmak istedim ve bir hipotezin kısıtlanmamış yargısını kullanarak, bütün bunların, benim iyice düşünmeden bir tarafa bırakmak istemediğim tuhaf bir fikrim olduğunu varsaydım. Keşişler dünyanın tarihini anlatmayı hiçbir zaman bitiremediler, çünkü hep dünyanın yaratılmasıyla işe başladılar. Hıristiyanlıkla felsefe arasındaki ilişkiyi tartışırken işe daha önce söylenenleri aktararak başlarsak, tartışmayı bitirmek şöyle dursun, başlamayı dahi nasıl beceririz; zira tarih sürekli büyümektedir. Dolayımı icat

---

19 Kierkegaard'ın bu risaleye yazdığı ve ayrı bir kitap olarak yayınladığı "Sonsöz" (*Felsefe Parçaları'na Bilimsel Olmayan Sonsöz*), elinizdeki kitabın altı katı uzunluğundadır. (ç.n.)

20 I Korintliler 2:7-9. (ç.n.)

etmemiş olsa da Hıristiyanlık ve felsefenin minnettarlığını kendi tarzında hak eden 'o büyük düşünür ve bilge, Yeni Ahit'in uygulayıcısı Pontius Pilatus'tan[21] başlayacak olursak ve onunla başlamadan önce, birkaç kez *ex cathedra* [yetkiyle] ilan edilmiş şu ya da bu kararlaştırıcı katkıyı (belki sistemi) beklemek zorundaysak, başlamayı dahi nasıl beceririz?"

21 J.G. Hamann'ın Lavater'e mektubundan: "En bilge yazar ve en gizli kalmış kâhin, Yeni Ahit'in uygulayıcısı Pontius Pilatus." Pontius Pilatus, İsa'yı ölüme mahkûm etmek zorunda kalan Romalı validir. (ç.n.)

Ders

Bu proje, her noktasında görüldüğü gibi, açıkça Sokrates'in ötesine gider. Böylece Sokratik olandan daha doğru olup olmadığı ise tamamen farklı bir sorudur; bu soruya bir solukta cevap verilemez, zira burada yeni bir organ kabul edilmiştir: İman ve yeni bir varsayım: Günah bilinci ve yeni bir karar: An; ve yeni bir öğretmen: Zaman içindeki Tanrı. Bunlar olmasaydı, iki bin yılı aşkın bir süredir takdir gören, benim de en ateşli heyecanla yaklaştığım o ironistin karşısına sorgulanmak üzere çıkmaya cesaret edemezdim. Ama onun kadar iyi söyleyemesem de onunla özünde aynı şeyi söylerken Sokrates'in ötesine geçmek – en azından bu, Sokratik değildir.

Søren Kierkegaard (1813-1855): Kısa yaşamının büyük bölümünü doğduğu yerde, Danimarka'nın başkenti Kopenhag'da geçirdi. Üniversitede felsefe ve teoloji eğitimi gördü. Otuzlu yaşlarının başında yazdığı Ya/Ya da *eseriyle ismini duyurdu. Kısa bir sürede değişik isimlerle kaleme aldığı pek çok kitabıyla estetik, etik, ontoloji gibi alanlardaki dönüşümlerin yolunu açtı. Etkisini hem felsefeci hem de yazar olarak günümüzde de sürdüren büyük bir düşünürdür. 1844 yılında yazdığı* Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe, *Kierkegaard'ın inanç, hakikat, Tanrı kavramlarıyla ilgili düşüncelerine ışık tutan eserlerinden biridir.*

Doğan Şahiner (1957): Amasya'da doğdu. Öğrenim yıllarını Ankara'da geçirdi. ODTÜ İnşaat Mühendisliği öğrencisiyken okulu bırakıp politik etkinliklere katıldı. Bilar ve Özgür Üniversite'de felsefe seminerleri verdi, Başka Dillerden dergisinin yayınına katıldı. Derrida, Touraine, Connor, Wittgenstein, Heidegger, Hegel, Adorno gibi pek çok yazarın eserini dilimize kazandırdı. İzmir'de yaşamaktadır.




9 789754 586015

KDV dahil fiyatı
12 TL